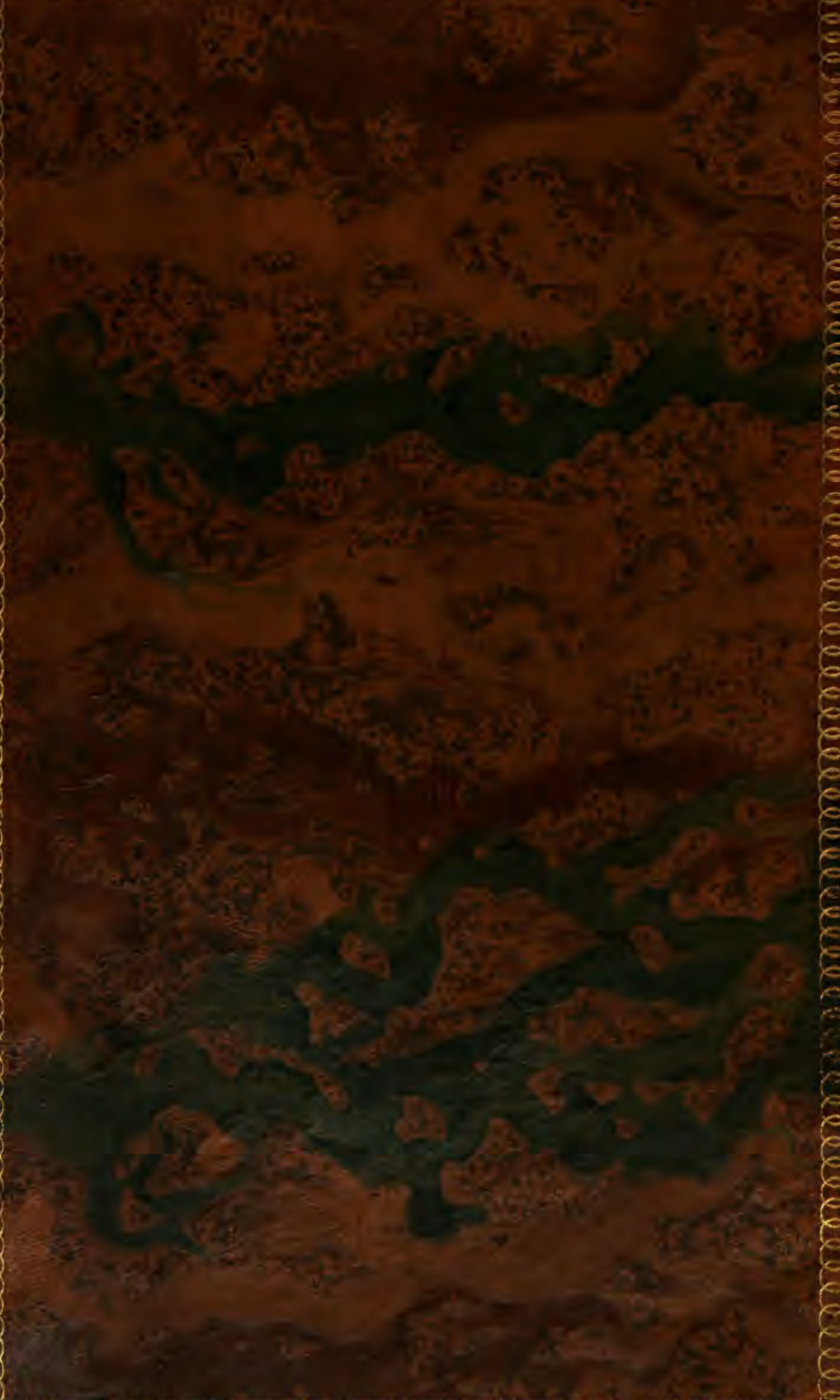



86.f.17.
279.i.17
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
VD1. 1821 (17)
Vet. Fr. III B. 625
Vet. Fr. III B. 4548




86. f. 17.
2779 i. 17
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.
VD1. 1821 (17)
Vet. Fr. III B. 625
Vet. Fr. III B. 4548



ŒUVRES

COMPLÈTES

DE DIDEROT.

TOME XVII.

Cet Ouvrage se trouve aussi à Paris
CHEZ PARMANTIER, LIBRAIRE, RUE DAUPHINE, N° 14.

DE L'IMPRIMERIE DE A. BELIN.

ŒUVRES

DE

DENIS DIDEROT.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE.

TOME V.



A PARIS,

CHEZ J. L. J. BRIÈRE, LIBRAIRE,

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, N° 68.

M DCCC XXI.

DICTIONNAIRE
ENCYCLOPÉDIQUE.

L.

LABEUR, s. m. (*Gram.*) Travail corporel, long, pénible et suivi. Il commence à vieillir; cependant on l'emploie encore quelquefois avec énergie, et dans des occasions où ses synonymes n'auraient pas eu le même effet. On dit que des terres sont en *labeur*. Les puristes appauvrissent la langue; les hommes de génie réparent ses pertes; mais il faut avouer que ces derniers, qui ne s'affranchissent des lois de l'usage que quand ils y sont forcés, lui rendent beaucoup moins par leur licence, que les premiers ne lui ôtent pas leur fausse délicatesse. Il y a encore deux grandes causes de l'appauvrissement de la langue : l'une, c'est l'exagération qui, appliquant sans cesse les épithètes et même les substantifs les plus forts à des choses frivoles, les dégradent et réduisent à rien; l'autre, c'est le libertinage qui, pour se masquer et se faire un idiome honnête, s'empare des mots et associe, à leur acception commune, des idées particulières qu'il n'est plus possible d'en séparer, et qui empêchent qu'on ne s'en serve; ils sont devenus obscènes. D'où l'on voit qu'à mesure que

la langue du vice s'étend, celle de la vertu se resserre; si cela continue, bientôt l'honnêteté sera presque muette parmi nous. Il y a encore un autre abus de la langue, mais qui lui est moins nuisible; c'est l'art de donner des dénominations honnêtes à des actions honteuses. Les fripons n'ont pas le courage de se servir, même entre eux, des termes communs qui désignent leurs actions. Ils en ont ou imaginé ou emprunté d'autres, à l'aide desquels ils peuvent faire tout ce qu'il leur plaît, et en parler sans rougir : ainsi un filou dit d'un chapeau, d'une montre qu'il a volés, j'ai gagné un chapeau, une montre; et un autre homme dit, j'ai fait une bonne affaire; je sais me retourner, etc.

LABORIEUX, adj. (*Gram.*) C'est celui qui aime et qui soutient le travail. Montrez un prix, excitez l'émulation, et tous les hommes aimeront le travail, tous se rendront capables de le soutenir. Des taxes sur l'industrie ont plongé les Espagnols dans la paresse où ils croupissent encore; et quelquefois la superstition met la paresse en honneur. Sous le joug du despotisme les peuples cessent d'être *laborieux*, parce que les propriétés sont incertaines. Si l'amour de la patrie, l'honneur, l'amour des lois, avaient été les ressorts d'un gouvernement, et que, par la corruption des législateurs, ou par la conquête de l'étranger, ces ressorts eussent été détruits, il faudrait peut-

être bien du temps pour que la cupidité et le desir du bien-être physique rendissent les hommes *laborieux*. Quand on offre de l'argent aux Péruviens pour les faire travailler, ils répondent, *je n'ai pas faim*. Ce peuple, qui conserve encore quelque souvenir de la gloire et du bonheur de ses ancêtres, privé aujourd'hui dans sa patrie des honneurs, des emplois, des avantages de la société, se borne aux besoins de la nature; la paresse est la consolation des hommes à qui le travail ne promet pas l'espèce de biens qu'ils desirent.

Laborieux se dit des ouvrages qui demandent plus de travail que de génie. On dit, *des recherches laborieuses*.

LABOURAGE ou AGRICULTURE, (*Hist anc.*) l'art de cultiver les terres. C'était une profession honorable chez les Anciens, mais surtout parmi les Romains, à qui il semblait que la fortune eût attaché à cette condition l'innocence des mœurs et la douceur de la vie. Dans les premiers temps de la république, on voit qu'il était ordinaire d'aller prendre des consuls et des dictateurs dans leurs métairies, pour les transporter de l'exercice de conduire des bœufs et une charrue à l'emploi de commander des légions dans les circonstances les plus critiques; et l'on voit encore ces mêmes hommes, après avoir remporté des victoires et sauvé l'État, venir reprendre les travaux

de l'agriculture. Dans les siècles plus florissants on trouve Curius Dentatus, Fabricius, Attilius-Serranus-Licinius Stolo, Caton le censeur, et une infinité d'autres qui ont tiré leurs surnoms de quelque partie de la vie rustique, dans laquelle ils s'étaient distingués par leur industrie; c'est de là, suivant l'opinion de Varron, de Pline et de Plutarque, que les familles Asinia, Vitellia, Suillia, Porcià, Ovinia, ont été appelées, parce que leurs auteurs s'étaient rendus célèbres dans l'art d'élever des brebis, des porcs et d'autres sortes de bestiaux, ainsi que d'autres étaient devenus fameux par la culture de certaines espèces de légumes, comme les fèves, les pois, les pois chiches; et de là les noms de Fabius, de Pison, de Cicéron, etc.

On se croyait si peu deshonoré par les travaux du *labourage*, même dans les derniers temps de la république, qu'au rapport de Cicéron, les honnêtes gens aimaient mieux être enregistrés dans les tribus de la campagne que dans celles de la ville. La plupart des sénateurs faisaient un très-long séjour dans leurs métairies; et s'il n'est pas vrai de dire qu'ils s'y occupaient des travaux les plus pénibles de l'agriculture, on peut assurer qu'ils en entendaient très-bien et le fond et les détails, comme il paraît par ce qu'on en trouve répandu dans les ouvrages de Cicéron, et par les livres de Caton *De re rustica*. *Voyez* AGRICULTURE.

LABOUREUR, s. m. (*Éconon. rustiq.*) Ce n'est point cet homme de peine, ce mercenaire qui panse les chevaux ou les bœufs, et qui conduit la charrue. On ignore ce qu'est cet état, et encore plus ce qu'il doit être, si l'on y attache des idées de grossièreté, d'indigence et de mépris. Malheur au pays où il serait vrai que le *laboureur* est un homme pauvre : ce ne pourrait être que dans une nation qui le serait elle-même, et chez laquelle une décadence progressive se ferait bientôt sentir par les plus funestes effets.

La culture des terres est une entreprise qui exige beaucoup d'avances, sans lesquelles elle est stérile et ruineuse. Ce n'est point au travail des hommes qu'on doit les grandes récoltes ; ce sont les chevaux ou les bœufs qui labourent ; ce sont les bestiaux qui engraissent les terres : une riche récolte suppose nécessairement une richesse précédente, à laquelle les travaux, quelque multipliés qu'ils soient, ne peuvent pas suppléer. Il faut donc que le *laboureur* soit propriétaire d'un fonds considérable, soit pour monter la ferme en bestiaux et en instruments, soit pour fournir aux dépenses journalières, dont il ne commence à recueillir le fruit que près de deux ans après ses premières avances.

De toutes les classes de richesses, il n'y a que les dons de la terre qui se reproduisent constamment, parce que les premiers besoins sont tou-

jours les mêmes. Les manufactures ne produisent que très-peu au-delà du salaire des hommes qu'elles occupent. Le commerce de l'argent ne produit que le mouvement dans un signe qui par lui-même n'a point de valeur réelle. C'est la terre, la terre seule qui donne les vraies richesses, dont la renaissance annuelle assure à un État des revenus fixes, indépendants de l'opinion, visibles, et qu'on ne peut point soustraire à ses besoins. Or les dons de la terre sont toujours proportionnés aux avances du *laboureur*, et dépendent des dépenses par lesquelles on les prépare : ainsi la richesse plus ou moins grande des *laboureurs* peut être un thermomètre fort exact de la prospérité d'une nation qui a un grand territoire.

Les yeux du gouvernement doivent donc toujours être ouverts sur cette classe d'hommes intéressants. S'ils sont avilis, foulés, soumis à des exigences dures, ils craindront d'exercer une profession stérile et sans honneur; ils porteront leurs avances sur des entreprises moins utiles; l'agriculture languira, dénuée de richesses, et sa décadence jettera sensiblement l'État entier dans l'indigence et l'affaiblissement. Mais par quels moyens assurera-t-on la prospérité de l'État en favorisant l'agriculture? Par quel genre de faveur engagera-t-on des hommes riches à consacrer à cet emploi leur temps et leurs richesses? On ne peut l'espérer qu'en assurant au *laboureur* le dé-

bit de ses denrées; en lui laissant pleine liberté dans la culture; enfin, en le mettant hors de l'atteinte d'un impôt arbitraire, qui porte sur les avances nécessaires à la reproduction. S'il est vrai qu'on ne puisse établir une culture avantageuse sans de grandes avances, l'entière liberté d'exportation des denrées est une condition nécessaire, sans laquelle ces avances ne se feront point. Comment, avec l'incertitude du débit qu'entraîne la gêne sur l'exportation, voudrait-on exposer ses fonds ? Les grains ont un prix fondamental nécessaire. Où l'exportation n'est pas libre, les *laboureurs* sont réduits à craindre l'abondance; et une surcharge de denrées dont la valeur vénale est au-dessous des frais auxquels ils ont été obligés. La liberté d'exportation assure, par l'égalité du prix, la rentrée certaine des avances, et un produit net, qui est le seul motif qui puisse exciter à de nouvelles. La liberté dans la culture n'est pas une condition moins nécessaire à sa prospérité; et la gêne à cet égard est inutile autant que dure et ridicule. Vous pouvez forcer un *laboureur* à semer du blé, mais vous ne le forcerez pas à donner à sa terre toutes les préparations et les engrais sans lesquels la culture du blé est infructueuse : ainsi vous anéantissez en pure perte un produit qui eût été avantageux : par une précaution aveugle et imprudente, vous préparez de loin la famine que vous vouliez prévenir.

L'imposition arbitraire tend visiblement à arrêter tous les efforts du *laboureur* et les avances qu'il aurait envie de faire : elle dessèche donc la source des revenus de l'État; et en répandant la défiance et la crainte, elle étouffe tout germe de prospérité. Il n'est pas possible que l'imposition arbitraire ne soit souvent excessive; mais quand elle ne le serait pas, elle a toujours un vice radical, celui de porter sur les avances nécessaires à la reproduction. Il faudrait que l'impôt non-seulement ne fût jamais arbitraire, mais qu'il ne portât point immédiatement sur le *laboureur*. Les États ont des moments de crise où les ressources sont indispensables, et doivent être promptes. Chaque citoyen doit alors à l'État le tribut de son aisance. Si l'impôt sur les propriétaires devient excessif, il ne prend que sur des dépenses qui par elles-mêmes sont stériles. Un grand nombre de citoyens souffrent et gémissent; mais au moins ce n'est que d'un malaise passager, qui n'a de durée que celle de la contribution extraordinaire; mais si l'impôt a porté sur les avances nécessaires au *laboureur*, il est devenu spoliatif. La reproduction diminuée par ce qui a manqué du côté des avances, entraîne assez rapidement à la décadence.

L'État épuisé languit long-temps, et souvent ne reprend pas cet embonpoint qui est le caractère de la force. L'opinion dans laquelle on est que le *laboureur* n'a besoin que de ses bras pour

exercer sa profession est en partie l'origine des erreurs dans lesquelles on est tombé à ce sujet. Cette idée destructive n'est vraie qu'à l'égard de quelques pays dans lesquels la culture est dégradée. La pauvreté des *laboureurs* n'y laisse presque point de prise à l'impôt, ni de ressources à l'État.

LAIDEUR, s. f. (*Gram. et Morale.*) C'est l'opposé de la *beauté*; il n'y a au moral rien de beau ou de laid sans règles; au physique, sans rapports; dans les arts, sans modèle. Il n'y a donc nulle connaissance du beau ou du laid sans connaissance de la règle, sans connaissance du modèle, sans connaissance des rapports et de la fin. Ce qui est nécessaire n'est en soi ni bon ni mauvais, ni beau ni laid; ce monde n'est donc ni bon ni mauvais, ni beau ni laid en lui-même; ce qui n'est pas entièrement connu, ne peut être dit ni bon ni mauvais, ni beau ni laid. Or, on ne connaît ni l'univers entier ni son but; on ne peut donc rien prononcer ni sur sa perfection ni sur son imperfection. Un bloc informe de marbre, considéré en lui-même, n'offre ni rien à admirer ni rien à blâmer; mais si vous le regardez par ses qualités; si vous le destinez dans votre esprit à quelque usage; s'il a déjà pris quelque forme sous la main du statuaire, alors naissent les idées de beauté et de *laideur*; il n'y a rien d'absolu dans ces idées. Voilà un palais bien construit;

les murs en sont solides, toutes les parties en sont bien combinées; vous prenez un lézard, vous le laissez dans un de ses appartements; l'animal ne trouvant pas un trou où se refugier, trouvera cette habitation fort incommode; il aimera mieux des décombres. Qu'un homme soit boiteux, bossu; qu'on ajoute à ces difformités toutes celles qu'on imaginera, il ne sera beau ou laid que comparé à un autre; et cet autre ne sera beau ou laid que relativement au plus ou moins de facilité à remplir ses fonctions animales. Il en est de même des qualités morales. Quel témoignage Newton seul sur la surface de la terre, dans la supposition qu'il eût pu s'élever par ses propres forces à toutes les découvertes que nous lui devons, aurait-il pu se rendre à lui-même? Aucun; il n'a pu se dire grand que parce que ses semblables qui l'ont environné étaient petits. Une chose est belle ou laide sous deux aspects différents. La conspiration de Venise dans son commencement, ses progrès et ses moyens nous fait écrier : Quel homme que le comte de Bedmard! qu'il est grand! La même conspiration sous des points de vue moraux et relatifs à l'humanité et à la justice, nous fait dire qu'elle est atroce, et que le comte de Bedmard est hideux! *Voyez* Beau.

LANGRES [1], (*Géograph.*) ancienne ville de France, en Champagne, capitale du Bassigny. Du

[1] Diderot y naquit le 5 octobre 1713. Édit.

temps de Jules César, elle était aussi la métropole du peuple appelé *Lingones*, et se nommait *Andematunum* ou *Audumatunum*. Dans le même temps, cette ville appartenait à la Celtique; mais elle devint une cité de la Belgique sous Auguste, et y demeura jointe jusqu'à ce que Dioclétien la rendit à la Lyonaise.

Langres, comme tant d'autres villes de France, a été exposée à diverses révolutions. Elle fut prise et brûlée dans le passage d'Attila, se rétablit et éprouva le même sort, lors de l'irruption des Vandales, qui massacrèrent saint Didier son évêque, l'an de Jésus-Christ 407. Après que les Barbares eurent envahi l'empire romain, *Langres* tomba sous le pouvoir des Bourguignons, et continua de faire partie de ce royaume sous les Francs, vainqueurs des Bourguignons. Elle échut à Charles-le-Chauve par le partage des enfants de Louis-le-Débonnaire. Elle eut ensuite ses comtes particuliers jusqu'à ce que Hugues III, duc de Bourgogne, ayant acquis ce comté de Henri, duc de Bar, le donna, vers l'an 1179, à Gautier, son oncle, évêque de *Langres*, en échange du domaine de Dijon; et dans la suite, le roi Louis VII érigea ce comté en duché, en annexant la ville à la couronne.

C'est de cette manière que les évêques de *Langres* réunirent *Langres* au domaine de leur église, et devinrent très-puissants en qualité de seigneurs

féodaux, dans toute l'étendue de leur diocèse. Odon, comte de Nevers et de Champagne, leur fit hommage pour le comté de Tonnerre, et cet hommage leur fut renouvelé par Marguerite, reine de Suède, et femme du roi Charles. Les rois de Navarre, les ducs de Bourgogne pour leurs terres de la montagne, et les comtes de Champagne pour plusieurs villes et seigneuries, se virent aussi leurs feudataires; de sorte qu'ils comptaient parmi leurs vassaux non-seulement des ducs, mais encore des rois.

Il n'est donc pas étonnant que l'évêque de *Langres* ait obtenu de Charles-le-Chauve le droit de battre monnaie, et que ce privilége lui ait été confirmé par Charles-le-Gros. Enfin, quoique la face des affaires ait bien changé, ces prélats ont toujours eu l'honneur, depuis Philippe-le-Bel, d'être ducs et pairs de France, jusqu'à nos jours. L'évêque de *Langres* est resté, comme autrefois, suffragant de l'archevêque de Lyon. Son diocèse, qui comprend la ville de Tonnerre, est en tout composé de cent quarante-cinq cures sous six archidiacres.

Venons aux antiquités de la ville de *Langres*, qui nous intéressent plus que l'évêché. Lorsqu'on travaillait dans cette ville, en 1670, 1671 et 1672, à faire des chemins couverts sur la contrescarpe, on y trouva trentre-six pièces curieuses, consistant en statues, pyramides, piédestaux, vases,

tombeaux, urnes et autres antiquités romaines, qui passèrent entre les mains de M. Colbert.

On a encore trouvé depuis, en fouillant les terres voisines, quantité de médailles antiques, d'or, d'argent et de bronze; plusieurs vases et instruments qu'on employait dans les sacrifices, comme un couteau de cuivre, servant à écorcher les victimes; un autre couteau, appelé *secespita*, servant à les égorger; un chaudron pour en contenir les entrailles, deux patères pour en recevoir le sang, deux préféricules, un manche d'aspersoir pour jeter l'eau lustrale, une boîte couverte pour l'encens, trois petites cuillères d'argent pour le prendre, deux coins et un morceau de succin jaune, substance qui entrait, comme à présent, dans les parfums.

Enfin, on a trouvé à *Langres* ou dans son voisinage, pendant les deux derniers siècles, plusieurs inscriptions antiques, bas-reliefs, statues, fragments de colonnes, ruines d'édifices et autres monuments propres à illustrer l'histoire de cette ville. Dans le nombre de ceux qui y subsistent encore, les uns sont enchâssés d'espace en espace dans le corps des murs qui lui tiennent lieu de remparts; les autres se voient dans des jardins particuliers et dans des villages circonvoisins. Il y en a même que certaines familles regardent comme le *palladium* de leurs maisons.

Mais comme le sort de la plupart de ces mor-

ceaux antiques est d'être enlevés de leur pays natal, s'il est permis de se servir de ce terme, pour aller grossir le récueil qu'en font les curieux étrangers, les magistrats de la ville de *Langres* se sont depuis long-temps précautionnés contre ces pertes, en marquant dans les registres publics non-seulement l'époque et les circonstances de toutes les découvertes, mais encore en y ajoutant le dessin des bas-reliefs et des statues, et la copie des inscriptions qu'on a successivement déterrées. Un pareil plan devrait être suivi dans toutes les villes de l'Europe, qui se vantent de quelque antiquité, ou qui peuvent tirer quelque avantage de ces sortes de monuments.

Gruter, Reynesius, le Père Vignier jésuite, et Gautherot dans son histoire de la ville de *Langres*, qu'il a intitulée, *l'Anastase de Langres, tirée du tombeau de son antiquité*, ont, à la vérité, rassemblé plusieurs inscriptions de cette ville, mais ils ne les ont pas toujours lues ni rapportées avec exactitude; et pour Gautherot en particulier, ses recherches sont aussi mal digérées que peu judicieuses.

L'Académie royale des Belles-Lettres de Paris a expliqué quelques-unes des inscriptions, dont nous parlons, dans le tome v de son histoire, et cela d'après des copies fidèles qu'elle en a reçues de M. l'évêque de *Langres*. On desirerait seulement qu'elle eût étendu ses explications sur un

plus grand nombre de monuments de cette cité.

En effet, une de ces inscriptions nous apprend qu'il y eut dans cette ville une colonie romaine; une autre nous confirme ce que César dit de la vénération que les Gaulois avaient pour Pluton, et de leur usage de compter par nuits, au lieu de compter par jours; une troisième nous instruit qu'il y a eu pendant long-temps dans cette ville un théâtre public, et par conséquent des spectacles réglés; une quatrième nous fait connaître que la famille des Jules avait de grandes possessions à *Langres*, ou aux environs; une cinquième nous certifie qu'il partait de cette capitale des peuples de la Gaule celtique, appelés *Lingones*, beaucoup de chemins pavés, et construits en forme de levées, qui conduisaient à Lyon, à Toul, à Besançon, pour aller de celle-ci aux Alpes. De tels monuments ne sont pas indignes d'être observés; mais il faut dire un mot de la position de *Langres*.

Elle est située sur une haute montagne, près de la Marne, aux confins des deux Bourgognes, à 14 lieues N. O. de Dijon, 25 S. E. de Troyes, 40 S. E. de Reims, 63 N. E. de Paris. Long. suivant Cassini, 22^d, 51′, 30″, lat. 47^d, 51′:

Julius Sabinus, si connu par sa révolte contre Vespasien, et plus encore par la beauté, le courage, la tendresse, la fidélité et l'amour conjugal de sa femme Epponina, était natif de *Langres*. Il faut lire dans les *Mémoires de l'Académie*

des Inscriptions, tome IX, les aventures également singulières et attendrissantes de cette illustre dame et de son mari. M. Secousse en a tiré toute l'histoire de Tacite et de Plutarque; c'est un des plus beaux morceaux de celle des Gaules, par les exemples de vertus qu'elle présente, et par la singularité des événements. Il a été écrit, ce morceau, peu de temps après la mort tragique de Sabinus et d'Epponina, par les deux anciens auteurs que nous venons de nommer, par Tacite, *Hist.* Lib. IV, n° LV, et par Plutarque, *In amator*, p. 770. Leur témoignage, dont on prise la fidélité, ne doit laisser aucun doute sur les circonstances mêmes qui paraissent les plus extraordinaires.

Langres moderne a produit plusieurs gens de lettres célèbres, et tous heureusement ne sont pas morts; mais je n'en nommerai qu'un seul du siècle passé, M. Barbier d'Aucourt, parce que c'est un des meilleurs sujets que l'Académie Française ait jamais eus.

Barbier d'Aucourt (*Jean*) était d'une famille pauvre, qui ne put lui donner aucun secours pour ses études; mais son génie et son application y suppléèrent. Il est connu par ses malheurs, par sa défense du nommé Le Brun, accusé faussement d'avoir assassiné la dame Mazel, dont il était domestique, et par les *Sentiments de Cléanthe* sur les *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, critique vive, ingénieuse, délicate et solide; le Père Bouhours

tenta de la faire supprimer, et ses démarches en multiplièrent les éditions. Barbier d'Aucourt fut ami de MM. de Port-Royal, et composa plusieurs écrits contre les jésuites, qu'il haïssait. Il mourut fort pauvre en 1694, dans sa cinquante-troisième année. « Ma consolation (dit-il aux députés de « l'Académie qui vinrent le visiter dans sa der- « nière maladie, et qui lui parurent attendris de « le trouver si mal logé), ma consolation, ré- « péta-t-il, et ma très-grande consolation, c'est « que je ne laisse point d'héritiers de ma misère. »

LANGUEUR, s. f. (*Morale.*) Il se dit des hommes et des sociétés. L'ame est dans la *langueur*, quand elle n'a ni les moyens ni l'espérance de satisfaire une passion qui la remplit; elle reste occupée sans activité. Les États sont dans la *langueur* quand le dérangement de l'ordre général ne laisse plus voir distinctement au citoyen un but utile à ses travaux.

LAO-KIUN. (*Histoire mod. et Philosophie.*) C'est le nom que l'on donne, à la Chine, à une secte qui porte le nom de son fondateur. *Lao-Kiun* naquit environ six cents ans avant l'ère chrétienne. Ses sectateurs racontent sa naissance d'une manière tout-à-fait extraordinaire; son père s'appelait *Quang*; c'était un pauvre laboureur qui parvint à soixante et dix ans sans avoir pu se faire aimer d'aucune femme. Enfin, à cet âge, il toucha le cœur d'une villageoise de quarante ans, qui sans avoir eu commerce avec son mari, se

trouva enceinte par la vertu vivifiante du ciel et de la terre. Sa grossesse dura quatre-vingts ans, au bout desquels elle mit au monde un fils qui avait les cheveux et les sourcils blancs comme la neige : quand il fut en âge, il s'appliqua à l'étude des sciences, de l'histoire et des usages de son pays. Il composa un livre intitulé *Tau-Tsé*, qui contient cinquante mille sentences de morale. Ce philosophe enseignait la mortalité de l'ame; il soutenait que Dieu était matériel; il admettait encore d'autres dieux subalternes. Il faisait consister le bonheur dans un sentiment de volupté douce et paisible qui suspend toutes les fonctions de l'ame. Il recommandait à ses disciples la solitude comme le moyen le plus sûr d'élever l'ame au dessus des choses terrestres. Ces ouvrages subsistent encore aujourd'hui; mais on les soupçonne d'avoir été altérés par ses disciples : leur maître prétendait avoir trouvé le secret de prolongér la vie humaine au-delà de ses bornes ordinaires; mais ils allèrent plus loin, et tâchèrent de persuader qu'ils avaient un breuvage qui rendait les hommes immortels, et parvinrent à accréditer une opinion si ridicule; ce qui fit qu'on appela leur secte la *secte des immortels*. La religion de *Lao-Kiun* fut adoptée par plusieurs empereurs de la Chine : peu à peu elle dégénéra en un culte idolâtre, et finit par adorer des démons, des esprits et des génies; on y rendit même un cúlte aux

princes et aux héros. Les prêtres de cette religion donnent dans les superstitions de la magie, des enchantements, des conjurations; cérémonies qu'ils accompagnent de hurlements, de contorsions, et d'un bruit de tambours et de bassins de cuivre. Ils se mêlent aussi de prédire l'avenir. Comme la superstition et le merveilleux ne manquent jamais de partisans, toute la sagesse du gouvernement chinois n'a pu jusqu'ici décréditer cette secte corrompue.

LAPONIE. (*Géog. Physiq.*) La nature favorise, par préférence, du phénomène de l'aurore boréale les tristes et stériles climats du septentrion, auxquels le soleil refuse sa lumière pendant plusieurs mois de l'année. Ce climat est habité par la dernière race des mortels, tant à cause du lieu qu'elle occupe sur le globe, que par sa petite taille, sa mauvaise mine, ses qualités corporelles, et le caractère de son esprit. Errante et vagabonde, comme les Tartares, elle habite tantôt vers la mer Glaciale, tantôt sur les bords de quelque lac, tantôt près du golfe de Bothnie. Sa pauvreté fait qu'elle est libre plutôt que sujette à divers princes, comme le prétendent les géographes. Elle croupit dans l'ignorance et dans les plus grossières superstitions. Elle se nourrit de poissons secs, de fromage et du lait de ses rennes qui tirent les pulkas ou les traîneaux; elles sont plus vites à la course que ni nos cerfs ni nos che-

vreuils. Maupertuis, qui a mesuré le degré polaire, nous a donné une belle description de ces peuples; nous en avions déjà une autre du fameux poète comique Regnard, qu'une bizarre curiosité porta à aller voir ce pays, et qui laissa gravé à l'extrémité du nord une inscription qui finit par ces vers :

Hic tandem stetimus, nobis ubi defuit orbis [1].

Ce peuple laid et sale, qu'on peut appeler le rebut de l'espèce humaine, et qui est privé de la vue du soleil pendant plusieurs mois de l'année, est éclairé presque toutes les nuits d'un feu détaché de l'atmosphère solaire, d'une aurore plus céleste encore dans son origine que ne l'est celle qui vient tous les jours avec ses doigts de rose nous ouvrir les portes de l'Orient.

Piron, dans son *Gustave*, caractérise ainsi ce pays et ceux du nord :

Tombeau de la nature, effroyables rivages,
Que l'ours dispute encore à des hommes sauvages [2].

LAQUAIS, s. m. (*Gram.*) homme gagé à l'année pour servir. Ses fonctions sont de se tenir dans l'antichambre, d'annoncer ceux qui entrent, de porter la robe de sa maîtresse, de suivre le carrosse de son maître, de faire les commissions, de servir à table, où il se tient derrière la chaise;

[1] Cette inscription est datée du 18 août 1681, et signée *de Fercourt*, *de Corberon*, *Regnard*. Voyez les *Œuvres de Regnard*, tome Ier, page 151. *Paris*, Brière, 1823. ÉDITr.

[2] PIRON, *Gustave Wasa*, acte II, scène III. ÉDITr.

d'exécuter dans la maison la plupart des choses qui servent à l'arrangement et à la propreté, d'éclairer ceux qui montent et descendent, de suivre à pied dans la rue, la nuit, avec un flambeau, etc., mais surtout d'annoncer l'état par la livrée et par l'insolence. Le luxe les a multipliés sans nombre. Nos antichambres se remplissent, et nos campagnes se dépeuplent; les fils de nos laboureurs quittent la maison de leurs pères et viennent prendre dans la capitale un habit de livrée. Ils y sont conduits par l'indigence et la crainte de la milice, et retenus par la débauche et la fainéantise. Ils se marient; ils font des enfants qui soutiennent la race des *laquais*; les pères meurent dans la misère, à moins qu'ils n'aient été attachés à quelques maîtres bienfaisants qui leur aient laissé en mourant un morceau de pain coupé bien court. On avait pensé à mettre un impôt sur la livrée : il en eût résulté deux avantages au moins : 1°. Le renvoi d'un grand nombre de *laquais*; 2°. un obstacle pour ceux qui auraient été tentés de quitter la province pour prendre le même état : mais cet impôt était trop sage pour avoir lieu.

LÉANDRE (LA TOUR DE), (*Géog. Littér. Antiq. Médail.*) tour d'Asie en Natolie, dans le bosphore de Thrace, auprès du cap de Scutari. Les Turcs n'ont dans cette *tour*, pour toute garnison, qu'un concierge. M. de Tournefort dit que l'empereur

Manuel la fit bâtir, et en éleva une autre semblable du côté de l'Europe, au monastère de Saint-George, pour y tendre une chaîne qui fermât le canal de la mer Noire.

Cette *tour* de Scutari est nommée par les Turcs *tour de la Pucelle;* mais les Francs ne la connaissent que sous le nom de *la tour de Léandre*, quoique la vraie *tour*, la fameuse *tour* qui porte indifféremment dans l'histoire le nom de *tour de Léandre*, ou celui de *tour de Héro*, comme Strabon l'appelle, τὸν τῆς Ηροῦς πύργον, fût située sur les bords du canal des Dardanelles.

Cette *tour* du canal des Dardanelles a été immortalisée par les amours d'Héro et de *Léandre*. Héro était une jeune prêtresse de Vénus dans la ville de Sestos, et *Léandre* était un jeune homme d'Abydos. Ces deux villes, bâties dans le lieu le plus étroit de l'Hellespont, vis-à-vis l'une de l'autre, au bord des deux rivages opposés, ne se trouvaient séparées que par un espace de sept à huit cents pas. Une fête qui attirait à Sestos les habitants du voisinage, fit voir à *Léandre* la belle Héro dans le temple même où elle s'acquittait de ses fonctions : elle le vit aussi, et leurs cœurs furent d'intelligence.

Ils se donnèrent de fréquents rendez-vous dans la *tour* du lieu qui depuis mérita de porter leur nom, et où la prêtresse avait son appartement. Pour mieux cacher leur intrigue, *Léandre*, à la

faveur de la nuit, passait le détroit à la nage; mais leur commerce ne dura pas long-temps : la mauvaise saison étant venue, *Léandre* périt dans les flots, et Héro ne pouvant survivre à cette perte, se précipita du haut de sa *tour*.

Heroa *lacrymoso littore* turri [1] !

C'était du sommet de cette *tour*, dit Stace, que la prêtresse de Sestos avait continuellement ses yeux attachés sur les vagues de la mer :

. . . . *Sedet anxia turre suprema,*
Sestias in speculis [2].

On sait combien d'autres poètes et d'anciens écrivains ont chanté cette aventure. Virgile y fait une belle allusion dans ses *Géorgiques*.

Quid juvenis [3], *etc.*

Dans Martial, *Léandre* prie les ondes de daigner l'épargner dans sa course vers Héro, et de ne le submerger qu'à son retour,

Parcite dum propero, mergite dum redeo [4].

Antipater de Macédoine, parlant des naufrages arrivés sur l'Hellespont, s'écrie dans l'*Anthologie* (Lib. I, cap. LV, epig. VII.) : « Malheureuse Héro, « et vous, infortuné Déimaque, vous perdîtes dans « ce trajet de peu de stades, l'une un époux, et « l'autre une épouse chérie. »

[1] Luc. *Phars.* IX, vers. 955, où ce vers se lit ainsi :

Heroas lacrymoso littore turres. Édit.

[2] Stat. *Theb.* VI, vers. 547. Édit.

[3] Virg. *Georg.* Lib. III, vers. 258 et seq. Édit.

[4] Mart. Lib. I, epig. XXV, vers. 6. Édit.

Tout le monde a lu dans les Héroïdes attribuées à Ovide, les épîtres de *Léandre* et d'Héro, et personne n'ignore que l'histoire de ces deux amants est racontée avec toutes les grâces de la poésie dans un écrivain grec qui porte le nom de Musée : c'est un ouvrage de goût et de sentiment, plein de tendresse et d'élégance. Nous en avons des traductions dans presque toutes les langues vivantes de l'Europe; mais nous n'en avons point qui égale la noblesse et la pureté de l'original.

Enfin, les médailles ont rendu célèbre *la tour de Léandre* : on en possède un grand nombre qui portent les noms des deux amants, et d'autres où l'on voit *Léandre* précédé de Cupidon le flambeau à la main, nager vers Héro, qui l'accueille du haut d'une *tour*.

LEÇON, s. f. (*Gram. Morale.*) C'est l'action d'instruire. Les maîtres de la jeunesse, en s'écartant trop de la manière dont la nature nous instruit, donnent des *leçons* qui fatiguent l'entendement et la mémoire sans les enrichir et sans les perfectionner.

Les *leçons*, la plupart, ne sont qu'un assemblage de mots et de raisonnements, et les mots sur quelque matière que ce soit ne nous rendent qu'imparfaitement les idées des choses. L'écriture hiéroglyphique des anciens Égyptiens était beaucoup plus propre à enrichir promptement

l'esprit de connaissances réelles que nos signes de convention. Il faudrait traiter l'homme comme un être organisé et sensible, et se souvenir que c'est par ses organes qu'il reçoit ses idées, et que le sentiment seul les fixe dans sa mémoire. En métaphysique, morale, politique, principes des arts, etc. il faut que le fait ou l'exemple suive la *leçon*, si vous voulez rendre la *leçon* utile. On formerait mieux la raison en faisant observer la liaison naturelle des choses et des idées qu'en donnant l'habitude de faire des arguments; il faut mêler l'histoire naturelle et civile, la fable, les emblèmes, les allégories, à ce qu'il peut y avoir d'abstrait dans les *leçons* qu'on donne à la jeunesse; on pourrait imaginer d'exécuter une suite de tableaux dont l'ensemble instruirait des devoirs des citoyens, etc.

Quand les abstractions deviennent nécessaires, et que le maître n'a pu parler aux sens et à l'imagination pour insinuer et pour graver un précepte important, il devrait le lier dans l'esprit de son élève à un sentiment de peine ou de plaisir, et le fixer ainsi dans sa mémoire; enfin dans toutes les instructions il faudrait avoir plus d'égard qu'on n'en a eu jusqu'à présent au mécanisme de l'homme.

LÉGISLATEUR, s. m. (*Politiq.*) Le *législateur* est celui qui a le pouvoir de donner ou d'abroger les lois. En France, le roi est le *législateur*; à Genève, c'est le peuple; à Venise, à Gênes, c'est

la noblesse; en Angleterre, ce sont les deux chambres et le roi.

Tout *législateur* doit se proposer la sécurité de l'État et le bonheur des citoyens.

Les hommes, en se réunissant en société, cherchent une situation plus heureuse que l'état de nature, qui avait deux avantages, l'égalité et la liberté, et deux inconvénients, la crainte de la violence et la privation des secours, soit dans les besoins nécessaires, soit dans les dangers. Les hommes, pour se mettre à l'abri de ces inconvénients, ont consenti donc à perdre un peu de leur égalité et liberté; et le *législateur* a rempli son objet, lorsqu'en ôtant aux hommes le moins qu'il est possible d'égalité et de liberté, il leur procure le plus qu'il est possible de sécurité et de bonheur.

Le *législateur* doit donner, maintenir ou changer des lois constitutives ou civiles.

Les lois constitutives sont celles qui constituent l'espèce du gouvernement. Le *législateur*, en donnant ces lois, aura égard à l'étendue de pays que possède la nation, à la nature de son sol, à la puissance des nations voisines, à leur génie, et au génie de sa nation.

Un petit État doit être républicain; les citoyens y sont trop éclairés sur leurs intérêts, ces intérêts sont trop peu compliqués pour qu'ils veuillent laisser décider un monarque qui ne serait pas plus éclairé qu'eux: l'État entier pourrait prendre dans

un moment la même impression qui serait souvent contraire aux volontés du roi; le peuple, qui ne peut constamment s'arrêter dans les bornes d'une juste liberté, serait indépendant au moment où il voudrait l'être : cet éternel mécontentement attaché à la condition d'homme et d'homme qui obéit, ne s'y bornerait pas aux murmures, et il n'y aurait pas d'intervalle entre l'humeur et la résolution.

Le *législateur* verra que dans un pays fertile, et où la culture des terres occupe la plus grande partie des habitants, ils doivent être moins jaloux de leur liberté, parce qu'ils n'ont besoin que de tranquillité, et qu'ils n'ont ni la volonté ni le temps de s'occuper des détails de l'administration. D'ailleurs, comme dit le président de Montesquieu, quand la liberté n'est pas le seul bien, on est moins attentif à la défendre : par la même raison, des peuples qui habitent des rochers, des montagnes peu fertiles, sont moins disposés au gouvernement d'un seul; leur liberté est leur seul bien; et de plus, s'ils veulent, par l'industrie et le commerce, remplacer ce que leur refuse la nature, ils ont besoin d'une extrême liberté.

Le *législateur* donnera le gouvernement d'un seul aux États d'une certaine étendue : leurs différentes parties ont trop de peine à se réunir tout à coup pour y rendre les révolutions faciles : la promptitude des résolutions et de l'exécution,

qui est le grand avantage du gouvernement monarchique, fait passer, quand il le faut et dans un moment, d'une province à l'autre, les ordres, les châtiments, les secours. Les différentes parties d'un grand État sont unies sous le gouvernement d'un seul; et dans une grande république, il se formerait nécessairement des factions qui pourraient la déchirer et la détruire : d'ailleurs les grands États ont beaucoup de voisins, donnent de l'ombrage, sont exposés à des guerres fréquentes; et c'est ici le triomphe du gouvernement monarchique; c'est dans la guerre surtout qu'il a de l'avantage sur le gouvernement républicain; il a pour lui le secret, l'union, la célérité, point d'opposition, point de lenteur. Les victoires des Romains ne prouvent rien contre moi; ils ont soumis le monde ou barbare, ou divisé, ou amolli; et lorsqu'ils ont eu des guerres qui mettaient la république en danger, ils se hâtaient de créer un dictateur, magistrat plus absolu que nos rois. La Hollande, conduite pendant la paix par ses magistrats, a créé des stathouders dans ses guerres contre l'Espagne et contre la France.

Le *législateur* fait accorder les lois civiles aux lois constitutives : elles ne seront pas sur beaucoup de cas les mêmes dans une monarchie que dans une république, chez un peuple cultivateur et chez un peuple commerçant; elles changeront selon les temps, les mœurs et les climats. Mais

ces climats ont-ils autant d'influence sur les hommes que quelques auteurs l'ont prétendu, et influent-ils aussi peu sur nous que d'autres auteurs l'ont assuré? Cette question mérite l'attention du *législateur*.

Partout les hommes sont susceptibles des mêmes passions, mais ils peuvent les recevoir par différentes causes et en différentes manières; ils peuvent recevoir les premières impressions avec plus ou moins de sensibilité; et si les climats ne mettent que peu de différence dans le genre des passions, ils peuvent en mettre beaucoup dans les sensations.

Les peuples du nord ne reçoivent pas, comme les peuples du midi, des impressions vives, et dont les effets sont prompts et rapides. La constitution robuste, la chaleur concentrée par le froid, le peu de substance des aliments, font sentir beaucoup aux peuples du nord le besoin public de la faim. Dans quelques pays froids et humides, les esprits animaux sont engourdis, et il faut aux hommes des mouvements violents pour leur faire sentir leur existence.

Les peuples du midi ont besoin d'une moindre quantité d'aliments, et la nature leur en fournit en abondance; la chaleur du climat et la vivacité de l'imagination les épuisent et leur rendent le travail pénible.

Il faut beaucoup de travail et d'industrie pour

se vêtir et se loger de manière à ne pas souffrir de la rigueur du froid; et pour se garantir de la chaleur il ne faut que des arbres, un hamac et du repos.

Les peuples du nord doivent être occupés du soin de se procurer le nécessaire, et ceux du midi sentir le besoin de l'amusement. Le Samoïède chasse, ouvre une caverne, coupe et transporte du bois pour entretenir du feu et des boissons chaudes; il prépare des peaux pour se vêtir, tandis que le sauvage d'Afrique va tout nu, se désaltère dans une fontaine, cueille du fruit, et dort ou danse sous l'ombrage.

La vivacité des sens et de l'imagination des peuples du midi leur rend plus nécessaires qu'aux peuples du nord les plaisirs physiques de l'amour; mais, dit le président de Montesquieu, les femmes, chez les peuples du midi, perdant la beauté dans l'âge où commence la raison, ces peuples doivent faire moins entrer le moral dans l'amour, que les peuples du nord, où l'esprit et la raison accompagnent la beauté. Les Caffres, les peuples de la Guyane et du Brésil font travailler leurs femmes comme des bêtes, et les Germains les honoraient comme des divinités.

La vivacité de chaque impression, et le peu de besoin de retenir et de combiner leurs idées, doivent être cause que les peuples méridionaux auront peu de suite dans l'esprit et beaucoup d'in-

conséquences; ils sont conduits par le moment; ils oublient le temps, et sacrifient la vie à un seul jour. Le caraïbe pleure le soir du regret d'avoir vendu le matin son lit pour s'enivrer d'eau-de-vie.

On doit dans le nord, pour pourvoir à des besoins qui demandent plus de combinaisons d'idées, de persévérance et d'industrie, avoir dans l'esprit plus de suite, de règle, de raisonnement et de raison; on doit avoir dans le midi des enthousiasmes subits, des emportements fougueux, des terreurs paniques, des craintes et des espérances sans fondement.

Il faut chercher ces influences du climat chez des peuples encore sauvages, et dont les uns soient situés vers l'équateur et les autres vers le cercle polaire. Dans les climats tempérés, et parmi des peuples qui ne sont distants que de quelques degrés, les influences du climat sont moins sensibles.

Le *législateur* d'un peuple sauvage doit avoir beaucoup d'égard au climat, et rectifier ses effets par la législation, tant par rapport aux subsistances, aux commodités, que par rapport aux mœurs. Il n'y a point de climat, dit M. Hume, où le *législateur* ne puisse établir des mœurs fortes, pures, sublimes, faibles et barbares. Dans nos pays, depuis long-temps policés, le *législateur*, sans perdre le climat de vue, aura plus d'égard aux préjugés, aux opinions, aux mœurs établies; et selon que ces mœurs, ces opinions,

ces préjugés répondent à ses desseins ou leur sont opposés, il doit les combattre ou les fortifier par ses lois. Il faut chez les peuples d'Europe chercher les causes des préjugés, des usages, des mœurs et de leurs contrariétés, non-seulement dans le gouvernement sous lequel ils vivent, mais aussi dans la diversité des gouvernements sous lesquels ils ont vécu, et dont chacun a laissé sa trace. On trouve parmi nous des vestiges des anciens Celtes; on y voit des usages qui nous viennent des Romains; d'autres nous ont été apportés par les Germains, par les Anglais, par les Arabes, etc.

Pour que les hommes sentent le moins qu'il est possible qu'ils ont perdu les deux avantages de l'état de nature, l'égalité et l'indépendance, le *législateur*, dans tous les climats, dans toutes les circonstances, dans tous les gouvernements, doit se proposer de changer l'esprit de propriété en esprit de communauté : les législations sont plus ou moins parfaites, selon qu'elles tendent plus ou moins à ce but; et c'est à mesure qu'elles y parviennent le plus qu'elles procurent le plus de sécurité et de bonheur possibles. Chez un peuple où règne l'esprit de communauté, l'ordre du prince ou du magistrat ne paraît pas l'ordre de la patrie : chaque homme y devient, comme dit Métastase, *compagno delle legge e non seguace : l'ami et non l'esclave des lois*. L'amour de la pa-

trie est le seul objet de passion qui unisse les rivaux; il éteint les divisions; chaque citoyen ne voit dans un citoyen qu'un membre utile à l'État; tous marchent ensemble et contents vers le bien commun; l'amour de la patrie donne le plus noble de tous les courages : on se sacrifie à ce qu'on aime. L'amour de la patrie étend les vues, parce qu'il les porte vers mille objets qui intéressent les autres : il élève l'ame au dessus des petits intérêts; il l'épure, parce qu'il lui rend moins nécessaire ce qu'elle ne pourrait obtenir sans injustice; il lui donne l'enthousiasme de la vertu : un État animé de cet esprit ne menace pas les voisins d'invasion, et ils n'en ont rien à craindre. Nous venons de voir qu'un État ne peut s'étendre sans perdre de sa liberté, et qu'à mesure qu'il recule ses bornes, il faut qu'il cède une plus grande autorité à un plus petit nombre d'hommes, ou à un seul, jusqu'à ce qu'enfin devenu un grand empire, les lois, la gloire et le bonheur des peuples aillent se perdre dans le despotisme. Un État où règne l'amour de la patrie craint ce malheur, le plus grand de tous, reste en paix et y laisse les autres. Voyez les Suisses, ce peuple citoyen, respectés de l'Europe entière, entourés de nations plus puissantes qu'eux : ils doivent leur tranquillité à l'estime et à la confiance de leurs voisins, qui connaissent leur amour pour la paix, pour la liberté et pour la patrie. Si le peuple où

règne cet esprit de communauté ne regrette point d'avoir soumis sa volonté à la volonté générale; s'il ne sent point le poids de la loi, il sent encore moins celui des impôts; il paie peu, il paie avec joie. Le peuple heureux se multiplie, et l'extrême population devient une cause nouvelle de sécurité et de bonheur.

Dans la législation tout est lié, tout dépend l'un de l'autre; l'effet d'une bonne loi s'étend sur mille objets étrangers à cette loi : un bien procure un bien, l'effet réagit sur la cause, l'ordre général maintient toutes les parties, et chacune influe sur l'autre et sur l'ordre général. L'esprit de communauté, répandu dans le tout, fortifie, lie et vivifie le tout.

Dans les démocraties, les citoyens, par les lois constitutives, étant plus libres et plus égaux que dans les autres gouvernements; dans les démocraties, où l'État, par la part que le peuple prend aux affaires, est réellement la possession de chaque particulier, où la faiblesse de la patrie augmente le patriotisme, où les hommes dans une communauté de périls deviennent nécessaires les uns aux autres, et où la vertu de chacun d'eux se fortifie et jouit de la vertu de tous; dans les démocraties, dis-je, il faut moins d'art et moins de soin que dans les États où la puissance et l'administration sont entre les mains d'un petit nombre ou d'un seul.

Quand l'esprit de communauté n'est pas l'effet nécessaire des lois constitutives, il doit l'être des formes, de quelques lois et de l'administration. Voyez en nous le germe des passions qui nous opposent à nos semblables, tantôt comme rivaux, tantôt comme ennemis; voyez en nous le germe des passions qui nous unissent à la société : c'est au *législateur* à réprimer les unes, à exciter les autres; c'est en excitant ces passions sociales qu'il disposera les citoyens à l'esprit de communauté.

Il peut, par des lois qui imposent aux citoyens de se rendre des services mutuels, leur faire une habitude de l'humanité; il peut, par des lois, faire de cette vertu un des ressorts principaux de son gouvernement. Je parle d'un possible, et je le dis possible, parce qu'il a été réel sous l'autre hémisphère. Les lois du Pérou tendaient à unir les citoyens par les chaînes de l'humanité; et comme dans les autres législations elles défendent aux hommes de se faire du mal, au Pérou elles leur ordonnaient sans cesse de se faire du bien. Ces lois en établissant (autant qu'il est possible hors de l'état de nature) la communauté des biens, affaiblissaient l'esprit de propriété, source de tous les vices. Les beaux jours, les jours de fête étaient au Pérou les jours où on cultivait les champs de l'État, le champ du vieillard ou celui de l'orphelin : chaque citoyen travaillait pour la masse des citoyens; il déposait le fruit de son travail dans

les magasins de l'État, et il recevait pour récompense le fruit du travail des autres. Ce peuple n'avait d'ennemis que les hommes capables du mal; il attaquait des peuples voisins pour leur ôter des usages barbares; les Incas voulaient attirer toutes les nations à leurs mœurs aimables. En combattant les antropophages même, ils évitaient de les détruire, et ils semblaient chercher moins la soumission que le bonheur des vaincus.

Le *législateur* peut établir un rapport de bienveillance de lui à son peuple, de son peuple à lui; et par là étendre l'esprit de communauté. Le peuple aime le prince qui s'occupe de son bonheur; le prince aime des hommes qui lui confient leur destinée; il aime les témoins de ses vertus, les organes de sa gloire. La bienveillance fait de l'État une famille qui n'obéit qu'à l'autorité paternelle; sans la superstition qui abrutissait son siècle et rendait ses peuples féroces, que n'aurait pas fait en France un prince comme Henri IV! Dans tous les temps, dans toutes les monarchies, les princes habiles ont fait usage du ressort de la bienveillance; le plus grand éloge qu'on puisse faire d'un roi est celui qu'un historien danois fait de Canut-le-Bon : *il vécut avec ses peuples comme un père avec ses enfants*. L'amitié, la bienfaisance, la générosité, la reconnaissance seront nécessairement des vertus communes dans un gouvernement dont la bienveillance est un des principaux ressorts;

ces vertus ont composé les mœurs chinoises jusqu'au règne de Chi-T-Sou. Quand les empereurs de cet empire, trop vaste pour une monarchie réglée, ont commencé à y faire sentir la crainte; quand ils ont moins fait dépendre leur autorité de l'amour des peuples que de leurs soldats tartares, les mœurs chinoises ont cessé d'être pures, mais elles sont restées douces.

On ne peut imaginer quelle force, quelle activité, quel enthousiasme, quel courage peut répandre dans le peuple cet esprit de bienveillance, et combien il intéresse toute la nation à la communauté; j'ai du plaisir à dire qu'en France on en a vu des exemples plus d'une fois : la bienveillance est le seul remède aux abus inévitables dans ces gouvernements qui, par leurs constitutions, laissent le moins de liberté aux citoyens, et le moins d'égalité entre eux. Les lois constitutives et civiles inspireront moins la bienveillance que la conduite du *législateur*, et les formes avec lesquelles on annonce et on exécute ses volontés.

Le *législateur* excitera le sentiment de l'honneur, c'est-à-dire le desir de l'estime de soi-même et des autres, le desir d'être honoré, d'avoir des honneurs. C'est un ressort nécessaire dans tous les gouvernements; mais le *législateur* aura soin que ce sentiment soit comme à Sparte et à Rome, uni à l'esprit de communauté, et que le citoyen attaché à son propre honneur et à sa propre gloire,

le soit, s'il se peut, davantage à l'honneur et à la gloire de sa patrie. Il y avait à Rome un temple de l'honneur, mais on ne pouvait y entrer qu'en passant par le temple de la vertu. Le sentiment de l'honneur séparé de l'amour de la patrie, peut rendre les citoyens capables de grands efforts pour elle, mais il ne les unit pas entre eux, au contraire il multiplie pour eux les objets de jalousie: l'intérêt de l'État est quelquefois sacrifié à l'honneur d'un seul citoyen, et l'honneur les porte tous plus à se distinguer les uns des autres, qu'à concourir sous le joug des devoirs au maintien des lois et au bien général.

Le *législateur* doit-il faire usage de la religion comme d'un ressort principal dans la machine du gouvernement?

Si cette religion est fausse, les lumières, en se répandant parmi les hommes, feront connaître sa fausseté, non pas à la dernière classe du peuple, mais aux premiers ordres des citoyens, c'est-à-dire aux hommes destinés à conduire les autres, et qui leur doivent l'exemple du patriotisme et des vertus : or, si la religion avait été la source de leurs vertus, une fois désabusés de cette religion, on les verrait changer leurs mœurs ; ils perdraient un frein et un motif, et ils seraient détrompés.

Si cette religion est la vraie, il peut s'y mêler de nouveaux dogmes, de nouvelles opinions ; et cette nouvelle manière de penser peut être oppo-

sée au gouvernement. Or, si le peuple est accoutumé d'obéir par la force de la religion plus que par celle des lois, il suivra le torrent de ses opinions, et il renversera la constitution de l'État, ou il n'en suivra plus l'impulsion. Quels ravages n'ont pas fait en Westphalie les anabaptistes ! Le carême des Abissins les affaiblissait au point de les rendre incapables de soutenir les travaux de la guerre. Ne sont-ce pas les puritains qui ont conduit le malheureux Charles Ier sur l'échafaud ? Les Juifs n'osaient combattre le jour du sabbat.

Si le *législateur* fait de la religion un ressort principal de l'État, il donne nécessairement trop de crédit aux prêtres, qui prendront bientôt de l'ambition. Dans les pays où le *législateur* a pour ainsi dire amalgamé la religion avec le gouvernement, on a vu les prêtres devenus importants, favoriser le despotisme pour augmenter leur propre autorité, et cette autorité une fois établie, menacer le despotisme, et lui disputer la servitude des peuples.

Enfin la religion serait un ressort dont le *législateur* ne pourrait jamais prévoir tous les effets, et dont rien ne peut l'assurer qu'il serait toujours le maître : cette raison suffit pour qu'il rende les lois principales soit constitutives, soit civiles, et leur exécution indépendante du culte et des dogmes religieux ; mais il doit respecter, aimer la religion, et la faire aimer et respecter.

Le *législateur* ne doit jamais oublier la disposition de la nature humaine à la superstition; il peut compter qu'il y en aura dans tous les temps et chez tous les peuples : elle se mêlera même toujours à la véritable religion. Les connaissances, les progrès de la raison sont les meilleurs remèdes contre cette maladie de notre espèce; mais comme jusqu'à un certain point elle est incurable, elle mérite beaucoup d'indulgence.

La conduite des Chinois à cet égard me paraît excellente. Des philosophes sont ministres du prince, et les provinces sont couvertes de pagodes et de dieux : on n'use jamais de rigueur envers ceux qui les adorent; mais lorsqu'un dieu n'a pas exaucé les vœux des peuples et qu'ils en sont mécontents au point de se permettre quelque doute sur sa divinité, les mandarins saisissent ce moment pour abolir une superstition, ils brisent le dieu et renversent le temple.

L'éducation des enfants sera pour le *législateur* un moyen efficace pour attacher les peuples à la patrie, pour leur inspirer l'esprit de communauté, l'humanité, la bienveillance, les vertus publiques, les vertus privées, l'amour de l'honnête, les passions utiles à l'État, enfin pour leur donner, pour leur conserver la sorte de caractère, de génie qui convient à la nation. Partout où le *législateur* a eu soin que l'éducation fût propre à inspirer à son peuple le caractère qu'il devait avoir, ce carac-

tère a eu de l'énergie et a duré long-temps. Dans l'espace de cinq cents ans il ne s'est presque pas fait de changement dans les mœurs étonnantes de Lacédémone. Chez les anciens Perses l'éducation leur faisait aimer la monarchie et leurs lois; c'est surtout à l'éducation que les Chinois doivent l'immutabilité de leurs mœurs; les Romains furent long-temps à n'apprendre à leurs enfants que l'agriculture, la science militaire et les lois de leur pays; ils ne leur inspiraient que l'amour de la frugalité, de la gloire et de la patrie; ils ne donnaient à leurs enfants que leurs connaissances et leurs passions. Il y a dans la patrie différents ordres, différentes classes; il y a des vertus et des connaissances qui doivent être communes à tous les ordres, à toutes les classes; il y a des vertus et des connaissances qui sont plus propres à certains états, et le *législateur* doit faire veiller à ces détails importants. C'est surtout aux princes et aux hommes qui doivent tenir un jour dans leurs mains la balance de nos destinées, que l'éducation doit apprendre à gouverner une nation de la manière dont elle veut et dont elle doit l'être. En Suède le roi n'est pas le maître de l'éducation de son fils; il n'y a pas long-temps qu'à l'assemblée des États de ce royaume un sénateur dit au gouverneur de l'héritier de la couronne : *Conduisez le prince dans la cabane de l'indigence laborieuse : faites-lui voir de près le malheureux,*

et apprenez-lui que ce n'est pas pour servir aux caprices d'une douzaine de souverains que les peuples de l'Europe sont faits.

Quand les lois constitutives et civiles, les formes, l'éducation ont contribué à assurer la défense, la subsistance de l'État, la tranquillité des citoyens et les mœurs ; quand le peuple est attaché à la patrie et a pris la sorte de caractère la plus propre au gouvernement sous lequel il doit vivre, il s'établit une manière de penser qui se perpétue dans la nation ; tout ce qui tient à la constitution et aux mœurs paraît sacré ; l'esprit du peuple ne se permet pas d'examiner l'utilité d'une loi ou d'un usage : on n'y discute ni le plus ni le moins de nécessité des devoirs, on ne fait que les respecter et les suivre ; et si on raisonne sur leurs bornes, c'est moins pour les resserrer que pour les étendre : c'est alors que les citoyens ont des pincipes qui sont les règles de leur conduite, et le *législateur* ajoute à l'autorité que lui donnent les lois celle de l'opinion. Cette autorité de l'opinion entre dans tous les gouvernements et les consolide ; c'est par elle que presque partout le grand nombre mal conduit ne murmure pas d'obéir au petit nombre : la force réelle est dans les sujets, mais l'opinion fait la force des maîtres ; cela est vrai jusque dans les États despotiques. Si les empereurs de Rome et les sultans des Turcs ont régné par la crainte sur le plus grand nombre de leurs

sujets, ils avaient pour s'en faire craindre des prétoriens et des janissaires sur lesquels ils régnaient par l'opinion : quelquefois elle n'est qu'une idée répandue que la famille régnante a un droit réel au trône : quelquefois elle tient à la religion, souvent à l'idée qu'on s'est faite de la grandeur de la puissance qui opprime ; la seule vraiment solide est celle qui est fondée sur le bonheur et l'approbation des citoyens.

Le pouvoir de l'opinion augmente encore par l'habitude, s'il n'est affaibli par des secousses imprévues, des révolutions subites, et de grandes fautes.

C'est par l'administration que le *législateur* conserve la puissance, le bonheur et le génie de son peuple ; et sans une bonne administration, les meilleures lois ne sauvent ni les États de leur décadence, ni les peuples de la corruption.

Comme il faut que les lois ôtent au citoyen le moins de liberté qu'il est possible, et laissent le plus qu'il est possible d'égalité entre eux, dans les gouvernements où les hommes sont le moins libres et le moins égaux, il faut que par l'administration le *législateur* leur fasse oublier ce qu'ils ont perdu des deux grands avantages de l'état de nature ; il faut qu'il consulte sans cesse les desirs de la nation ; il faut qu'il expose aux yeux du public les détails de l'administration ; il faut qu'il lui rende compte de ses grâces ; il doit même enga-

ger les peuples à s'occuper du gouvernement, à le discuter, à en suivre les opérations, et c'est un moyen de les attacher à la patrie. Il faut, dit un roi qui écrit, vit et règne en philosophe, *que le* législateur *persuade au peuple que la loi seule peut tout, et que la fantaisie ne peut rien.*

Le *législateur* disposera son peuple à l'humanité, par la bonté et les égards avec lesquels il traitera tout ce qui est homme, soit citoyen, soit étranger, en encourageant les inventions et les hommes utiles à la nature humaine; par la pitié dont il donnera des preuves au malheureux; par l'attention à éviter la guerre et les dépenses superflues; enfin par l'estime qu'il accordera lui-même aux hommes connus par leur bonté.

La même conduite, qui contribue à répandre parmi son peuple le sentiment d'humanité, excite pour lui ce sentiment de bienveillance, qui est le lien de son peuple à lui; quelquefois il excitera ce sentiment par des sacrifices éclatants de son intérêt personnel à l'intérêt de sa nation, en préférant, par exemple, pour les grâces l'homme utile à la patrie à l'homme qui n'est utile qu'à lui. Un roi de la Chine ne trouvant point son fils digne de lui succéder, fit passer son sceptre à son ministre, et dit : *J'aime mieux que mon fils soit mal, et que mon peuple soit bien, que si mon fils était bien, et que mon peuple fût mal.* A la Chine, les édits des

rois sont les exhortations d'un père à ses enfants ; il faut que les édits instruisent, exhortent autant qu'ils commandent : c'était autrefois l'usage de nos rois, et ils ont perdu à le négliger. Le *législateur* ne saurait donner à tous les ordres de l'État trop de preuves de sa bienveillance : un roi de Perse admettait les laboureurs à sa table, et il leur disait : *Je suis un d'entre vous ; vous avez besoin de moi, j'ai besoin de vous ; vivons en frères.*

C'est en distribuant justement et à propos les honneurs, que le *législateur* animera le sentiment de l'honneur, et qu'il le dirigera vers le bien de l'État : quand les honneurs seront une récompense de la vertu, l'honneur portera aux actions vertueuses.

Le *législateur* tient dans ses mains deux rênes avec lesquelles il peut conduire à son gré les passions ; je veux dire les peines et les récompenses. Les peines ne doivent être imposées qu'au nom de la loi par les tribunaux ; mais le *législateur* doit se réserver le pouvoir de distribuer librement une partie des récompenses.

Dans un pays où la constitution de l'État intéresse les citoyens au gouvernement, où l'éducation et l'administration ont gravé dans les hommes les principes et les sentiments patriotiques et l'honneur, il suffit d'infliger au coupable les peines les plus légères : c'est assez qu'elles indiquent que le citoyen puni a commis une faute ; les regards

de ses concitoyens ajoutent à son châtiment. Le *législateur* est le maître d'attacher les peines les plus graves aux vices les plus dangereux pour sa nation ; il peut faire considérer comme des peines des avantages réels, mais vers lesquels il est utile que les desirs de la nation ne se portent pas ; il peut même faire considérer aux hommes comme des peines véritables, ce qui dans d'autres pays pourrait servir de récompense. A Sparte, après certaines fautes il n'était plus permis à un citoyen de prêter sa femme. Chez les Péruviens, le citoyen auquel il aurait été défendu de travailler au champ du public, aurait été un homme très-malheureux ; sous ces législations sublimes, un homme se trouvait puni quand on le ramenait à son intérêt personnel et à l'esprit de propriété. Les nations sont avilies quand les supplices ou la privation des biens deviennent des châtiments ordinaires : c'est une preuve que le *législateur* est obligé de punir ce que la nation ne punirait plus. Dans les républiques, la loi doit être douce, parce qu'on n'en dispense jamais. Dans les monarchies, elle doit être plus sévère, parce que le *législateur* doit faire aimer sa clémence en pardonnant malgré la loi. Cependant chez les Perses, avant Cyrus, les lois étaient fort douces ; elles ne condamnaient à la mort ou à l'infamie que les citoyens qui avaient fait plus de mal que de bien.

Dans les pays où les peines peuvent être légè-

res, des récompenses médiocres suffisent à la vertu : elle est bien faible et bien rare quand il faut la payer. Les récompenses peuvent servir à changer l'esprit de propriété en esprit de communauté : 1°. lorsqu'elles sont accordées à des preuves de cette dernière sorte d'esprit; 2°. en accoutumant les citoyens à regarder, comme des récompenses, les nouvelles occasions qu'on leur donne de sacrifier l'intérêt personnel à l'intérêt de tous.

Le *législateur* peut donner un prix infini à sa bienveillance, en ne l'accordant qu'aux hommes qui ont bien servi l'État.

Si les rangs, les prééminences, les honneurs sont toujours le prix des services, et s'ils imposent le devoir d'en rendre de nouveaux, ils n'exciteront point l'envie de la multitude; elle ne sentira point l'humiliation de l'inégalité des rangs; le *législateur* lui donnera d'autres consolations sur cette inégalité des richesses, qui est un effet inévitable de la grandeur des États; il faut qu'on ne puisse parvenir à l'extrême opulence que par une industrie qui enrichisse l'État, et jamais aux dépens du peuple; il faut faire tomber les charges de la société sur les hommes riches qui jouissent des avantages de la société. Les impôts entre les mains d'un *législateur* qui administre bien sont un moyen d'abolir certains abus, une industrie funeste, ou des vices; ils peuvent être un moyen

d'encourager le genre d'industrie le plus utile, d'exciter certains talents, certaines vertus.

Le *législateur* ne regardera pas comme une chose indifférente l'étiquette, les cérémonies : il doit frapper la vue, celui des sens qui agit le plus sur l'imagination. Les cérémonies doivent réveiller dans le peuple le sentiment pour la puissance du *législateur;* mais on doit aussi les lier avec l'idée de la vertu; elles doivent rappeler le souvenir des belles actions, la mémoire des magistrats, des guerriers illustres, des bons citoyens. La plupart des cérémonies, des étiquettes de nos gouvernements modérés de l'Europe, ne conviendraient qu'aux despotes de l'Asie; et beaucoup sont ridicules, parce qu'elles n'ont plus avec les mœurs et les usages les rapports qu'elles avaient au temps de leur institution; elles étaient respectables, elles font rire.

Le *législateur* ne négligera pas les manières; quand elles ne sont plus l'expression des mœurs, elles en sont le frein; elles forcent les hommes à paraître ce qu'ils devraient être; et si elles ne remplacent qu'imparfaitement les mœurs, elles ont pourtant souvent les mêmes effets : c'est du lieu de la résidence du *législateur*, c'est par ses exemples, par celui des hommes respectés, que les manières se répandent dans le peuple.

Les jeux publics, les spectacles, les assemblées seront un des moyens dont le *législateur* se ser-

vira pour unir entre eux les citoyens : les jeux des Grecs, les confréries des Suisses, les cotteries d'Angleterre, nos fêtes, nos spectacles, répandent l'esprit de société, qui contribue à l'esprit de patriotisme. Ces assemblées d'ailleurs accoutument les hommes à sentir le prix des regards et du jugement de la multitude; elles augmentent l'amour de la gloire et la crainte de la honte. Il ne se sépare de ces assemblées que le vice timide ou la prétention sans succès; enfin, quand elles n'auraient d'utilité que de multiplier nos plaisirs, elles mériteraient encore l'attention du *législateur*.

En se rappelant les objets et les principes de toute législation, il doit, en proportion de ce que les hommes ont perdu de leur liberté et de leur égalité, les dédommager par une jouissance tranquille de leurs biens, et une protection contre l'autorité qui les empêche de desirer un gouvernement moins absolu, où l'avantage de plus de liberté est presque toujours troublé par l'inquiétude de la perdre.

Si le *législateur* ne respecte ni ne consulte la volonté générale; s'il fait sentir son pouvoir plus que celui de la loi; s'il traite l'homme avèc orgueil, le mérite avec indifférence, le malheureux avec dureté; s'il sacrifie ses sujets à sa famille, les finances à ses fantaisies, la paix à sa gloire; si sa faveur est accordée à l'homme qui sait plaire plus

qu'à l'homme qui peut servir; si les honneurs, si les places sont obtenues par l'intrigue; si les impôts se multiplient, alors l'esprit de communauté disparaît; l'impatience saisit le citoyen d'une république; la langueur s'empare du citoyen de la monarchie; il cherche l'État, et ne voit plus que la proie d'un maître; l'activité se rallentit; l'homme prudent reste oisif; l'homme vertueux n'est que dupe; le voile de l'opinion tombe; les principes nationaux ne paraissent plus que des préjugés, et ils ne sont en effet que cela : on se rapproche de la loi de la nature, parce que la législation en blesse les droits; il n'y a plus de mœurs; la nation perd son caractère; le *législateur* est étonné d'être mal servi, il augmente les récompenses; mais celles qui flattaient la vertu ont perdu leur prix qu'elles ne tenaient que de l'opinion; aux passions nobles qui animaient autrefois les peuples, le *législateur* essaie de substituer la cupidité et la crainte, et il augmente encore dans la nation les vices et l'avilissement. Si dans sa perversité il conserve ces formules, ces expressions de bienveillance avec lesquelles ses prédécesseurs annonçaient leurs volontés utiles; s'il conserve le langage d'un père avec la conduite d'un despote, il joue le rôle d'un charlatan méprisé d'abord, et bientôt imité; il introduit dans la nation la fausseté et la perfidie, et, comme dit le Guarini, *viso di carita mente d'invidia*.

Quelquefois le *législateur* voit la constitution de l'État se dissoudre, et le génie des peuples s'éteindre, parce que la législation n'avait qu'un objet, et que cet objet venant à changer, les mœurs d'abord, et bientôt les lois, n'ont pu rester les mêmes. Lacédémone était instituée pour conserver la liberté au milieu d'une foule de petits États plus faibles qu'elle, parce qu'ils n'avaient pas ses mœurs; mais il lui manquait de pouvoir s'agrandir sans se détruire. L'objet de la législation de la Chine était la tranquillité des citoyens par l'exercice des vertus douces : ce grand empire n'aurait pas été la proie de quelques hordes de Tartares, si les *législateurs* y avaient animé et entretenu les vertus fortes, et si on y avait autant pensé à élever l'ame qu'à la régler. L'objet de la législation de Rome était trop l'agrandissement; la paix était pour les Romains un état de trouble, de factions et d'anarchie; ils se dévorèrent quand ils n'eurent plus le monde à dompter. L'objet de la législation de Venise est trop de tenir le peuple dans l'esclavage, on l'amollit ou l'avilit, et la sagesse tant vantée de ce gouvernement n'est que l'art de se maintenir sans puissance et sans vertus.

Souvent un *législateur* borné délie les ressorts du gouvernement et dérange ses principes, parce qu'il n'en voit pas assez l'ensemble, et qu'il donne tous ses soins à la partie qu'il voit seule, ou qui

tient de plus près à son goût particulier, à son caractère.

Le conquérant avide de conquêtes négligera la jurisprudence, le commerce, les arts. Un autre excite la nation au commerce, et néglige la guerre. Un troisième favorise trop les arts de luxe, et les arts utiles sont avilis, ainsi du reste. Il n'y a point de nation, du moins de grande nation, qui ne puisse être à la fois, sous un bon gouvernement, guerrière, commerçante, savante et polie. Je vais terminer cet article, déjà trop long, par quelques réflexions sur l'état présent de l'Europe.

Le système d'équilibre, qui, d'une multitude d'États, ne forme qu'un seul corps, influe sur les résolutions de tous les *législateurs*. Les lois constitutives, les lois civiles, l'administration, sont plus liées aujourd'hui avec le droit des gens, et même en sont plus dépendantes qu'elles ne l'étaient autrefois : il ne se passe plus rien dans un État qui n'intéresse tous les autres, et le *législateur* d'un État puissant influe sur la destinée de l'Europe entière.

De cette nouvelle situation des hommes il résulte plusieurs conséquences.

Par exemple, il peut y avoir de petites monarchies et de grandes républiques. Dans les premières, le gouvernement y sera maintenu par des associations, des alliances, et par le système général. Les petits princes d'Allemagne et d'Italie

sont des monarques, et si leurs peuples se lassaient de leur gouvernement, ils seraient réprimés par les souverains des grands États. Les dissensions, les partis, inséparables des grandes républiques, ne pourraient aujourd'hui les affaiblir au point de les exposer à être envahies. Personne n'a profité des guerres civiles de la Suisse et de la Pologne : plusieurs puissances se ligueront toujours contre celle qui voudra s'agrandir. Si l'Espagne était une république, et qu'elle fût menacée par la France, elle serait défendue par l'Angleterre, la Hollande, etc.

Il y a aujourd'hui en Europe une impossibilité morale de faire des conquêtes; et de cette impossibilité il est jusqu'à présent résulté pour les peuples plus d'inconvénients, peut-être, que d'avantages. Quelques *législateurs* se sont négligés sur la partie de l'administration qui donne de la force aux États, et on a vu de grands royaumes, sous un ciel favorable, languir sans richesses et sans puissance.

D'autres *législateurs* n'ont regardé les conquêtes que comme difficiles, et point comme impossibles, et leur ambition s'est occupée à multiplier les moyens de conquérir; les uns ont donné à leurs États une forme purement militaire, et ne laissent presque à leurs sujets de métier à faire que celui de soldat; d'autres entretiennent même en paix des armées de mercenaires qui ruinent

les finances, et favorisent le despotisme; des magistrats et quelques licteurs feraient obéir aux lois, et il faut des armées immenses pour faire servir un maître. C'est là le principal objet de la plupart de nos *législateurs;* et pour le remplir ils se voient obligés d'employer les tristes moyens des dettes et des impôts.

Quelques *législateurs* ont profité du progrès des lumières qui, depuis cinquante années, se sont répandues rapidement d'un bout de l'Europe à l'autre; elles ont éclairé sur les détails de l'administration, sur les moyens de favoriser la population, d'exciter l'industrie, de conserver les avantages de la situation, et de s'en procurer de nouveaux. On peut croire que les lumières conservées par l'imprimerie ne peuvent s'éteindre, et peuvent encore augmenter. Si quelque despote voulait replonger sa nation dans les ténèbres, il se trouvera des nations libres qui lui rendront le jour.

Dans les siècles éclairés il est impossible de fonder une législation sur des erreurs; la charlatanerie même et la mauvaise foi des ministres sont d'abord aperçues, et ne font qu'exciter l'indignation. Il est également difficile de répandre un fanatisme destructeur, tel que celui des disciples d'Odin et de Mahomet : on ne ferait recevoir aujourd'hui chez aucun peuple de l'Europe des préjugés contraires au droit des gens et aux lois de la nature.

Tous les peuples ont aujourd'hui des idées assez justes de leurs voisins, et par conséquent ils ont moins que dans les temps d'ignorance l'enthousiasme de la patrie; il n'y a guère d'enthousiasme quand il y a beaucoup de lumières; il est presque toujours le mouvement d'une ame plus passionnée qu'instruite; les peuples, en comparant dans toutes les nations les lois aux lois, les talents aux talents, les mœurs aux mœurs, trouveront si peu de raison de se préférer à d'autres, que s'ils conservent pour la patrie cet amour qui est le fruit de l'intérêt personnel, ils n'auront plus du moins cet enthousiasme qui est le fruit d'une estime exclusive.

On ne pourrait aujourd'hui, par des suppositions, par des imputations, par des artifices politiques, inspirer des haines nationales aussi vives qu'on en inspirait autrefois; les libelles que nos voisins publient contre nous ne font guère d'effet que sur une faible et vile partie des habitants d'une capitale, qui renferme la dernière des populaces et le premier des peuples.

La religion, de jour en jour plus éclairée, nous apprend qu'il ne faut point haïr ceux qui ne pensent pas comme nous : on sait distinguer aujourd'hui l'esprit sublime de la religion, des suggestions de ses ministres; nous avons vu de nos jours les puissances protestantes en guerre avec les puissances catholiques, et aucune ne réussir dans le

dessein d'inspirer aux peuples ce zèle brutal et féroce qu'on avait autrefois l'un contre l'autre, même pendant la paix, chez les peuples de différentes sectes.

Tous les hommes de tous les pays se sont devenus nécessaires pour l'échange des fruits de l'industrie et des productions de leur sol; le commerce est pour les hommes un lien nouveau; chaque nation a intérêt aujourd'hui qu'une autre nation conserve ses richesses, son industrie, ses banques, son luxe et son agriculture; la ruine de Leipsick, de Lisbonne et de Lima, a fait faire des banqueroutes sur toutes les places de l'Europe, et a influé sur la fortune de plusieurs millions de citoyens.

Le commerce, comme les lumières, diminue la férocité; mais aussi, comme les lumières ôtent l'enthousiasme d'estime, il ôte peut-être l'enthousiasme de vertu; il éteint peu à peu l'esprit de désintéressement qu'il remplace par celui de justice; il adoucit les mœurs que les lumières polissent; mais en tournant moins les esprits au beau qu'à l'utile, au grand qu'au sage, il altère peut-être la force, la générosité et la noblesse des mœurs.

De l'esprit de commerce et de la connaissance que les hommes ont aujourd'hui des vrais intérêts de chaque nation, il s'ensuit que les *législateurs* doivent être moins occupés de défenses et

de conquêtes qu'ils ne l'ont été autrefois; il s'ensuit qu'ils doivent favoriser la culture des terres et des arts, la consommation et le produit de leurs productions; mais ils doivent veiller en même temps à ce que les mœurs polies ne s'affaiblissent point trop et à maintenir l'estime des vertus guerrières.

Car il y aura toujours des guerres en Europe, on peut s'en fier là-dessus aux intérêts des ministres; mais ces guerres qui étaient de nation à nation ne seront souvent que de *législateur* à *législateur*.

Ce qui doit encore embraser l'Europe, c'est la différence des gouvernements; cette belle partie du monde est partagée en républiques et en monarchies : l'esprit de celles-ci est actif, et quoiqu'il ne soit pas de leur intérêt de s'étendre, elles peuvent entreprendre des conquêtes dans les moments où elles sont gouvernées par des hommes que l'intérêt de leur nation ne conduit pas; l'esprit des républiques est pacifique, mais l'amour de la liberté, une crainte superstitieuse de la perdre, porteront souvent les États républicains à faire la guerre pour abaisser ou pour réprimer les États monarchiques; cette situation de l'Europe entretiendra l'émulation des vertus fortes et guerrières; cette diversité de sentiments et de mœurs qui naissent de différents gouvernements, s'opposeront au progrès de cette mollesse, de cette dou-

ceur excessive des mœurs, effet du commerce, du luxe et des longues paix.

LÉGISLATION, s. f. (*Gram. et Politique.*) l'art de donner des lois aux peuples. La meilleure législation est celle qui est la plus simple et la plus conforme à la nature; il ne s'agit pas de s'opposer aux passions des hommes, mais au contraire de les encourager en les appliquant à l'intérêt public et particulier. Par ce moyen, on diminuera le nombre des crimes et des criminels, et l'on réduira les lois à un très-petit nombre. *Voyez* LÉGISLATEUR.

LEIBNITZIANISME, ou PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ. Les modernes ont quelques hommes, tels que Bayle, Descartes, *Leibnitz* et Newton, qu'ils peuvent opposer, et peut-être avec avantage, aux génies les plus étonnants de l'antiquité. S'il existait au dessus de nos têtes une espèce d'êtres qui observât nos travaux comme nous observons ceux des êtres qui rampent à nos pieds, avec quelle surprise n'aurait-elle pas vu ces quatre merveilleux insectes? Combien de pages n'auraient-ils pas remplies dans leurs éphémerides naturelles? Mais l'existence d'esprits intermédiaires entre l'homme et Dieu est une supposition trop absurde pour que nous n'osions pas affirmer que l'immensité de l'intervalle est vide, et que, dans la grande chaîne, après le créateur universel, qu'on ne peut même admettre en bonne philosophie, c'est

l'homme qui se présente; et à la tête de l'espèce humaine, ou Socrate ou Marc-Aurèle, ou Pascal, ou Trajan, ou Julien, ou Bacon, ou Bayle, ou Descartes, ou Newton, ou *Leibnitz*.

Ce dernier naquit à Leipsick en Saxe, le 23 juin 1646; il fut nommé *Godefroi-Guillaume*. Frédéric, son père, était professeur en morale, et greffier de l'université; et Catherine Schmuck, sa mère, troisième femme de Frédéric, fille d'un docteur et professeur en droit. Paul *Leibnitz*, son grand-oncle, avait servi en Hongrie, et mérité, en 1600, des titres de noblesse de l'empereur Rodolphe II.

Il perdit son père à l'âge de six ans, et le sort de son éducation retomba sur sa mère, femme de mérite. Il se montra également propre à tous les genres d'études, et s'y porta avec la même ardeur et le même succès. Lorsqu'on revient sur soi, et qu'on compare les petits talents qu'on a reçus avec ceux d'un *Leibnitz*, on est tenté de jeter loin les livres, et d'aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré.

Son père lui avait laissé une assez ample collection de livres : à peine le jeune *Leibnitz* sut-il un peu de grec et de latin, qu'il entreprit de les lire tous, poètes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, théologiens, médecins. Bientôt il sentit le besoin de secours, et il en alla chercher. Il s'attacha particulièrement à Jacques

Thomasius; personne n'avait des connaissances plus profondes de la littérature et de la philosophie ancienne que Thomasius; cependant le disciple ne tarda pas à devenir plus habile que son maître : Thomasius avoua la supériorité de *Leibnitz; Leibnitz* reconnut les obligations qu'il avait à Thomasius. Ce fut souvent entre eux un combat d'éloge d'un côté, et de reconnaissance de l'autre.

Leibnitz apprit, sous Thomasius, à attacher un grand prix aux philosophes anciens, à la tête desquels il plaça Pythagore et Platon : il eut du goût et du talent pour la poésie; ses vers sont remplis de choses. Je conseille à nos jeunes auteurs de lire le poème qu'il composa en 1676 sur la mort de Jean-Frédéric de Brunswick, son protecteur; ils y verront combien la poésie, lorsqu'elle n'est pas un vain bruit, exige de connaissances préliminaires.

Il fut profond dans l'histoire; il connut les intérêts des princes. Jean Casimir, roi de Pologne, ayant abdiqué la couronne en 1668, Philippe-Guillaume de Neubourg, comte Palatin, fut un des prétendants; et *Leibnitz*, caché sous le nom de *George Ulicorius*, prouva que la république ne pouvait faire un meilleur choix : il avait alors vingt-deux ans; et son ouvrage fut attribué aux plus fameux jurisconsultes de son temps.

Quand on commença à traiter de la paix de

Nimègue, il y eut des difficultés sur le cérémonial, à l'égard des princes libres de l'Empire qui n'étaient pas électeurs. On refusait à leurs ministres des honneurs qu'on accordait à ceux des princes d'Italie. Il écrivit en faveur des premiers l'ouvrage intitulé *Cæsarini Furstenerii, de jure suprematus ac legationis principum Germaniæ.* C'est un système où l'on voit un luthérien placer le pape à côté de l'empereur, comme chef temporel de tous les États chrétiens, du moins en Occident. Le sujet est particulier; mais à chaque pas l'esprit de l'auteur prend son vol, et s'élève aux vues générales.

Au milieu de ces occupations, il se liait avec tous les savants de l'Allemagne et de l'Europe; il agitait, soit dans des thèses, soit dans des lettres, des questions de logique, de métaphysique, de morale, de mathématique et de théologie; et son nom s'inscrivait dans la plupart des académies.

Les princes de Brunswick le destinèrent à écrire l'histoire de leur maison. Pour remplir dignement ce projet, il parcourut l'Allemagne et l'Italie, visitant les anciennes abbayes, fouillant dans les archives des villes, examinant les tombeaux et les autres antiquités, et recueillant tout ce qui pouvait répandre de l'agrément et de la lumière sur une matière ingrate.

Ce fut en passant sur une petite barque, seul, de Venise à Mesola, dans le Ferrarois, qu'un cha-

pelet dont il avait jugé à propos de se pourvoir à tout évènement dans un pays d'inquisition, lui sauva la vie. Il s'éleva une tempête furieuse : le pilote, qui ne croyait pas être entendu par un Allemand, et qui le regardait comme la cause du péril, proposa de le jeter en mer, en conservant néanmoins ses hardes et son argent, qui n'étaient pas hérétiques. *Leibnitz*, sans se troubler, tira son chapelet d'un air dévot; et cet artifice fit changer d'avis au pilote. Un philosophe ancien, c'était, je crois, Diagoras, surnommé l'athée, échappa au même danger, en montrant au loin, à ceux qui méditaient d'apaiser les dieux en le précipitant dans les flots, des vaisseaux battus par la tempête, et où Diagoras n'était pas.

De retour de ses voyages à Hanovre en 1699, il publia une portion de la récolte qu'il avait faite, car son avidité s'était jetée sur tout, en un volume in-folio, sous le titre de *Code du droit des gens*. C'est là qu'il démontre que les actes publiés de nation à nation sont les sources les plus certaines de l'histoire; et que, quels que soient les petits ressorts honteux qui ont mis en mouvement ces grandes masses, c'est dans les traités qui ont précédé leurs émotions et accompagné leur repos momentané, qu'il faut découvrir leurs véritables intérêts. La préface du *Codex juris gentium diplomaticus* est un morceau de génie. L'ouvrage est une mer d'érudition ; il parut en 1693.

Le premier volume *scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, où la base de son histoire fut élevée, parut en 1707; c'est là qu'il juge, d'un jugement dont on n'a point appelé, de tous les matériaux qui devaient servir au reste de l'édifice.

On croyait que des gouverneurs de villes de l'empire de Charlemagne étaient devenus, avec le temps, princes héréditaires; *Leibnitz* prouve qu'ils l'avaient toujours été. On regardait le dixième et le onzième siècle comme les plus barbares du christianisme; *Leibnitz* rejette ce reproche sur le treizième et le quatorzième siècle, où des hommes pauvres par institut, avides de l'aisance par faiblesse humaine, inventaient des fables par nécessité. On le voit suivre l'enchaînement des événements, discerner les fils délicats qui les ont attirés les uns à la suite des autres, et poser les règles d'une espèce de divination, d'après laquelle l'état antérieur et l'état présent d'un peuple étant bien connus, on peut annoncer ce qu'il deviendra.

Deux autres volumes, *scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, parurent en 1710 et en 1711; le reste n'a point suivi. M. de Fontenelle a exposé le plan général de l'ouvrage, dans son éloge de *Leibnitz, Mémoires de l'Académie des Sciences*, année 1716.

Dans le cours de ses recherches, il prétendit avoir découvert la véritable origine des Français; et il en publia une dissertation en 1716.

Leibnitz était grand jurisconsulte ; le droit était et sera long-temps l'étude dominante de l'Allemagne ; il se présenta à l'âge de vingt ans aux examens du doctorat : sa jeunesse, qui aurait dû lui concilier la bienveillance de la femme du doyen de la Faculté, excita, je ne sais comment, sa mauvaise humeur, et *Leibnitz* fut refusé ; mais l'applaudissement général et la même dignité qui lui fut offerte et conférée par les habitants de la ville d'Altorf, le vengèrent bien de cette injustice. S'il est permis de juger du mérite du candidat par le choix du sujet de sa thèse, quelle idée ne se formera-t-on pas de *Leibnitz?* Il disputa *des cas perplexes en droit*. Cette thèse fut imprimée dans la suite avec deux autres petits traités, l'un intitulé : *Specimen Encyclopediæ in jure;* l'autre : *Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum.*

Ce mot, *Encyclopédie*, avait été employé dans un sens plus général par Alstedius : celui-ci s'était proposé de rapprocher les différentes sciences, et de marquer les lignes de communication qu'elles ont entre elles. Le projet en avait plu à *Leibnitz;* il s'était proposé de perfectionner l'ouvrage d'Alstedius ; il avait appelé à son secours quelques savants : l'ouvrage allait commencer, lorsque le chef de l'entreprise, distrait par les circonstances, fut entraîné à d'autres occupations, malheureusement pour nous qui lui avons suc-

cédé; et pour qui le même travail n'a été qu'une source de persécutions, d'insultes et de chagrins, qui se renouvellent de jour en jour, qui ont commencé il y a plus de quinze ans, et qui ne finiront peut-être qu'avec notre vie.

A l'âge de vingt-deux ans, il dédia à l'Électeur de Mayence, Jean Philippe de Schomborn, *une nouvelle méthode d'enseigner et d'apprendre la jurisprudence, avec un catalogue des choses à desirer dans la science du droit.* Il donna, dans la même année, *son projet pour la réforme générale du corps du droit.* La tête de cet homme était ennemie du désordre; et il fallait que les matières les plus embarrassées s'y arrangeassent en y entrant : il réunissait deux grandes qualités presque incompatibles; l'esprit d'invention, et celui de méthode; et l'étude la plus opiniâtre et la plus variée, en accumulant en lui les connaissances les plus disparates, n'avait affaibli ni l'un ni l'autre : philosophe et mathématicien, tout ce que ces deux mots renferment, il l'était. Il alla d'Altorf à Nuremberg visiter des savants; il s'insinua dans une société secrète d'alchimistes, qui le prirent pour adepte, sur une lettre farcie de termes obscurs qu'il leur adressa, qu'ils entendirent apparemment, mais qu'assurément *Leibnitz* n'entendait pas. Ils le créèrent leur secrétaire; et il s'instruisit beaucoup avec eux, pendant qu'ils croyaient s'instruire avec lui.

En 1670, âgé de vingt-quatre ans, échappé du laboratoire de Nuremberg, il fit réimprimer le traité de Marius Nizolius de Bersello, *de veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, avec une préface et des notes, où il cherche à concilier l'Aristotélisme avec la philosophie moderne : c'est là qu'il montre quelle distance il y a entre les disputes de mots et la science des choses; qu'il étale l'étude profonde qu'il avait faite des Anciens; et qu'il montre qu'une erreur surannée est quelquefois le germe d'une vérité nouvelle. Tel homme, en effet, s'est illustré et s'illustrera en disant blanc, après un autre qui a dit noir. Il y a plus de mérite à penser à une chose qui n'avait point encore été remuée, qu'à penser juste sur une chose dont on a déjà disputé : le dernier degré du mérite, la véritable marque du génie, c'est de trouver la vérité sur un sujet important et nouveau.

Il publia une lettre *de Aristotele recentioribus reconciliabili*, où il ose parler avantageusement d'Aristote, dans un temps où les Cartésiens foulaient aux pieds ce philosophe, qui devait être un jour vengé par les Newtoniens. Il prétendit qu'Aristote contenait plus de vérités que Descartes; et il démontra que la philosophie de l'un et de l'autre était *corpusculaire* et mécanique.

En 1711, il adressa à l'Académie des Sciences *sa théorie du mouvement abstrait*; et à la Société

royale de Londres, *sa théorie du mouvement concret*. Le premier traité est un système du mouvement en général; le second en est une application aux phénomènes de la nature; il admettait dans l'un et l'autre du vide; il regardait la matière comme une simple étendue indifférente au mouvement et au repos; et il en était venu à croire que, pour découvrir l'essence de la matière, il fallait y concevoir une force particulière, qui ne peut guère se rendre que par ces mots : *Mentem momentaneam, seu carentem recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium non retineat ultro momentum, adeoque careat memoria, sensu actionum passionumque suarum, atque cogitatione.*

Le voilà tout voisin de l'entéléchie d'Aristote, de son système des monades, de la sensibilité, propriété générale de la matière, et de beaucoup d'autres idées qui nous occupent à présent. Au lieu de mesurer le mouvement par le produit de la masse et de la vitesse, il substituait à l'un de ces éléments la force, ce qui donnait pour mesure du mouvement le produit de la masse par le carré de la vitesse. Ce fut là le principe sur lequel il établit une nouvelle dynamique; il fut attaqué; il se défendit avec vigueur : et la question n'a été, sinon décidée, du moins bien éclaircie depuis, que par des hommes qui ont réuni la métaphysique la plus subtile à la plus haute géométrie.

Il avait encore sur la physique générale une idée particulière; c'est que Dieu a fait avec la plus grande économie possible, ce qu'il y avait de plus parfait et de meilleur : il est le fondatenr de l'optimisme, ou de ce système qui semble faire de Dieu un automate dans ses décrets et dans ses actions, et ramener sous un autre nom et sous une forme spirituelle le *fatum* des Anciens, ou cette nécessité aux choses d'être ce qu'elles sont.

Il est inutile de dire que *Leibnitz* était un mathématicien du premier ordre. Il a disputé à Newton l'invention du calcul différentiel [1]. M. de Fontenelle, qui paraît toujous favorable à *Leibnitz*, prononce que Newton est certainement inventeur, et que sa gloire est en sûreté; mais qu'on ne peut être trop circonspect, lorsqu'il s'agit d'intenter une accusation de vol et de plagiat contre un homme tel que *Leibnitz* : et M. de Fontenelle a raison.

[1] La querelle que fit naître, entre Newton et ses disciples d'une part, *Leibnitz* et Jean Bernoulli de l'autre, l'invention du calcul différentiel, a donné lieu à des jugements qui ont besoin d'être rectifiés par des faits. Diderot n'avait point assez étudié l'histoire de cette dispute, pour que sa décision puisse être ici de quelque poids. M. Montucla, dans son excellente *Histoire des mathématiques*, a rendu plus de justice à *Leibnitz* : mais il s'en faut beaucoup qu'il ait dit sur cette matière tout ce qui était vrai, et peut-être même tout ce qu'il savait : on voit trop que le nom de Newton lui en impose; que le soin de sa gloire l'occupe fortement, et qu'il ne prend pas un intérêt aussi vif à celle de *Leibnitz*.

M. l'abbé Bossut, dans un très-beau discours préliminaire qui sert d'introduction à la partie mathématique de l'*Encyclopédie méthodique*, a tenu la balance parfaitement égale entre deux rivaux, dont il n'est

pas donné à tout le monde de déterminer avec précision la force et la mesure. Il a remis *Leibnitz* à sa vraie place, et lui a restitué des droits que Newton et ses disciples lui avaient vainement et injustement contestés. On peut assurer que personne n'a mieux éclairci cette question que M. l'abbé Bossut. Ce géomètre célèbre, un de ceux qui ont le plus contribué aux progrès de cette science, a porté dans l'examen et la discussion des pièces de ce procès important l'attention la plus sévère, la plus rigoureuse impartialité ; et, ce qui n'était pas moins nécessaire pour découvrir la vérité fort altérée par les passions et les préjugés nationaux, une profonde intelligence de la matière qui fait l'objet de la contestation. Il est donc bien démontré aujourd'hui, que, non-seulement *Leibnitz* a publié le premier le calcul différentiel, comme ses ennemis même en conviennent, mais encore qu'il l'a trouvé aussi de son côté, sans rien emprunter de Newton, selon l'aveu formel de ce dernier*. Si l'on pouvait douter un moment que le philosophe de Leipsick eût à cet égard les mêmes droits que Newton au titre d'inventeur, et peut-être même de plus réels, il suffirait d'exa-

* Voici le passage de Newton qui paraît si décisif en faveur de *Leibnitz*, que dans une édition des *Principes mathématiques*, faite en 1726, on supprima très-maladroitement ce passage, ce qui rappelle le mot sublime de Tacite : *Præfulgebant Cassius atque Brutus, eo ipso quod effigies eorum non visebantur.* Mais écoutons Newton : « Dans un commerce de lettres que j'entretenais, il y a dix ans, avec le très-savant géomètre M. *Leibnitz*, ayant mandé que je possédais une méthode pour déterminer les *maxima* et les *minima*, mener les tangentes, et faire autres choses semblables, laquelle réussissait également dans les quantités rationnelles et dans les quantités radicales ; et ayant caché cette méthode sous des lettres transposées, qui signifiaient : *étant donnée une équation qui contienne un nombre quelconque de quantités fluentes, trouver les fluxions, et réciproquement ;* cet homme célèbre me répondit qu'il avait trouvé une méthode semblable ; et il me communiqua sa méthode, qui ne différait de la mienne que dans l'énoncé et dans la notation. »

In litteris quæ mihi cum geometra peritissimo G. G. Leibnitio annis abhinc decem intercedebant, cum significarem me compotem esse methodi determinandi maximas et minimas ducendi tangentes, et similia peragendi; quæ in terminis surdis æque ac in rationalibus procederet, et litteris transpositis hanc sententiam involventibus, data æquatione quotcumque fluentes quantitates involvente, fluxiones invenire, et vice versa. *Eandem celarem : rescripsit vir clarissimus se quoque in ejusmodi methodum incidisse, et methodum suam com-*

miner l'usage que ces deux grands géomètres ont fait de cette méthode, et de comparer entre eux les avantages qu'ils en ont tirés : c'est alors qu'on verrait que Newton n'a jamais cultivé toutes les branches de ce calcul ; qu'il n'a été entre ses mains qu'un instrument dont il semble qu'il ne connaissait ni toute la force, ni toutes les propriétés, et qu'il n'employait, pour ainsi dire, qu'avec une sorte de timidité et de tâtonnement ; au lieu que la facilité, la hardiesse et l'adresse singulières avec lesquelles *Leibnitz* et les Bernoulli maniaient ce calcul, les applications fréquentes qu'ils en faisaient à des problèmes très-difficiles et inattaquables par d'autres moyens, le degré de perfection où ils le portèrent en peu de temps, prouvent en eux une connaissance réfléchie et très-étendue de tous les usages de ce calcul et de l'art de le faire valoir. Il y a, d'ailleurs, une autre considération, non moins favorable à la cause de *Leibnitz ;* je veux parler de son *Commercium epistolicum* avec Jean Bernoulli. C'est dans cet ouvrage, un des plus instructifs et des plus curieux que puissent lire ceux qui se livrent à l'étude des sciences exactes, qu'on trouve plusieurs inventions beaucoup plus difficiles que celle du calcul infinitésimal, et qui, au jugement des plus célèbres analystes, supposent encore des vues plus fines, plus profondes, et plus de vigueur de tête. Je citerai, entre autres, son élégante et savante méthode de différencier *de curva in curvam*, ou de trouver la différence entre deux courbes infiniment proches, monument éternel, et véritablement imposant * de la sagacité et du génie original de cet homme

municavit a mea vix abludentem præterquam in verborum et notarum formulis, etc. » Newton, *Princip mathemat.* Lib. II, propos. VII, schol. edit. de 1686. Le même passage se trouve encore dans l'édition de 1713, qui est la seconde : et dans celle de 1714, que nous avons eu occasion de citer, tome X, pages 525 et 533. ÉDITs.

La remarque de M. l'abbé Bossut, suppression de ce passage dans l'édition du livre de Newton, publiée à Londres en 1726, est d'un juge intègre et d'un excellent esprit. « C'était, dit-il, avouer la découverte de *Leibnitz* d'une manière bien authentique et bien maladroite : ne devaient-ils pas sentir (ceux qui publièrent l'édition de 1726) que l'on attribuerait à une prévention nationale, ou peut-être à un sentiment encore plus injuste, le dessein chimérique d'anéantir l'hommage qu'une noble émulation avait autrefois rendu à la vérité ? »

* Voyez le jugement que Jean Bernoulli porte de cette belle découverte

extraordinaire. C'est à l'aide de ce nouvel instrument inconnu de Newton, et dont les Anglais, à cette époque, et plusieurs années encore après, ne soupçonnaient pas même l'existence, que *Leibnitz* et Jean Bernoulli résolvaient depuis long-temps sans efforts, et comme en se jouant, une foule de problèmes insolubles par toutes les méthodes connues, préparaient tous les jours de nouvelles tortures et de nouvelles défaites aux disciples de Newton, dont les forces réunies leur opposaient une résistance inutile*, et se plaisaient à étonner l'Europe par le nombre et la rapidité de leurs succès.

Mais ce qui mérite surtout d'être remarqué, et ce qui peut même faire conjecturer que Newton n'a pas eu, avant *Leibnitz*, la caractéristique et l'algorithme infinitésimal, c'est que, comme je l'ai observé ci-dessus, il ne paraît pas avoir tiré, de sa méthode des

qu'il avait lui-même fort perfectionnée. « *Quam vero ingeniose*, écrit-il à Leibnitz, *quam acute illum huic negotio accommodaveris satis mirari nequeo : profecto nihil elegantius est, neque excogitari potest quam modus differentiandi curvam per summam differentiuncularum numero infinitarum. Quin crebrius conscendis currum, si tunc tibi vena mathematica aperitur. Imo vero defectus haud mediocris calculi differentialis sublatus est. Hinc quid censes? an non possent depromi problemata.... quibus exercere possemus geometras, in interiori geometria licet maxime versatos. Viderent sane omnes suos conatus irritos, quamdiu in nostrum artificium non penetrarent, suamque infirmitatem tanto magis mirarentur, quod hujusmodi problemata videantur facilia, et ex directa tantum methodo tangentium desumpta, etc. Commercium epistolicum* Leibnitii *et* Bernoullii, *Epist.* LXI, tom. I, pag. 330 et 331. On voit dans la lettre précédente que *Leibnitz* tirait de cette méthode un moyen de perfectionner le calcul intégral. *Nam ex nova differentiandi methodo necesse est vicissim novas etiam summandi rationes oriri, ad quas aliter fortasse aditus vix pateret, etc.* Id. ibid. pag. 322.

* Après une énumération rapide des principales découvertes que *Leibnitz*, Jacques et Jean Bernoulli avaient faites dans la géométrie transcendante, découvertes dont on ne trouve pas la moindre trace dans les ouvrages de Newton, Jean Bernoulli ajoute ces paroles remarquables : *Quæ Angli pro parte tractarunt, sed omni suo calculo fluxionum adjuti, irresoluta reliquerunt, quod vel ex solo problemate catenariæ et curvarum transformandarum patet, cui pertinaciter, et longo tempore insudantes, aliud nihil quam turpes paralogismos produxerunt, etc. Commerc. epistol. Epist.* CCVIII; pag. 317, tom. II.

fluxions, tout le fruit qu'il aurait pu en recueillir. C'est une des objections proposées en termes très-énergiques dans ce fragment d'une lettre de Jean Bernoulli, datée de Bâle, le 7 de juin 1713.

« Il semble que M. Newton a fort avancé, par occasion, la doctrine des *séries*, en se servant de l'extraction des racines, qu'il y a employée le premier; et il paraît qu'il y a mis toute son étude au commencement, sans avoir songé à son *calcul des fluxions* ou des *fluants*, ou à la réduction de ce calcul à des opérations analytiques générales, en forme d'algorithme ou de règles arithmétiques ou algébraïques. Ma conjecture est appuyée sur un indice très-fort; c'est que, dans toutes les lettres du *Commerce épistolique*, on ne trouve point la moindre trace, ni ombre des lettres, comme x ou y, pointées d'un, deux, trois, ou plusieurs points mis dessus, qu'il emploie maintenant à la place de dx d^2x, d^3x, dy d^2y, d^3y, *etc.*; et même dans l'ouvrage des *Principes mathématiques* de la nature, où il avait si souvent occasion d'employer son calcul des fluxions; il n'en dit pas un mot; et on ne voit aucune de ces marques, et tout s'y fait avec les lignes des figures, sans aucune certaine analyse déterminée; mais seulement d'une manière qui a été employée, non-seulement par lui, mais encore par M. Huyghens, et même en quelque façon par Torricelli, Roberval, Fermat, Cavalleri et autres. Ces lettres pointées n'ont paru que dans le troisième volume des OEuvres de M. Wallis, plusieurs années après que le calcul des différences fut déjà reçu partout. Un autre indice, qui fait conjecturer que le calcul des fluxions n'est point né avant celui des différences, est que la véritable manière de prendre les fluxions, c'est-à-dire de différencier les différences, n'a pas été connue à Newton; c'est ce qui est manifeste par ses *Principes mathématiques*, où, non-seulement, l'accroissement constant de la grandeur x, qu'il marquerait à présent par un point, est marqué par un o; mais même une fausse règle est donnée pour les degrés ultérieurs des différences : par où l'on peut juger qu'au moins la véritable manière de différencier les différences ne lui a point été connue, quand elle était déjà fort en usage auprès d'autres*. »

* « Une chose singulière, dit le chevalier de Jaucourt, dans sa *Vie de Leibnitz*, c'est qu'on ignore si cette lettre est de M. Bernoulli ou non »; et il penche pour la négative. Rien ne prouve mieux que les compilateurs sont de mauvais guides, et que les meilleurs même doivent être lus avec

On peut voir le texte latin de cette lettre, dans le *Commercium epistolicum* Leibnitii *et Bernoullii, Epist.* CCVI, tom. II, pag. 309 et seq. Voyez aussi la lettre CCVIII, de la même année, dont j'ai cité ci-dessus un beau passage.

Quoique Varignon ne soit pas un géomètre qu'on puisse comparer à Jean Bernoulli, il était très-versé dans la nouvelle analyse, et très-attentif à suivre les progrès de cette découverte. On peut donc le regarder, non-seulement comme un juge très-compétent dans cette matière, mais même comme un juge très-impartial et très-désintéressé, puisqu'il n'était ni anglais ni allemand, et qu'il n'y avait rien, dans le calcul dont Newton et *Leibnitz* se disputaient l'invention, qu'il fût en droit de revendiquer : c'est ce qui nous détermine à joindre ici son témoignage à celui de Bernoulli. Il n'affirme pas aussi positivement que ce dernier, qu'il est évident que Newton n'avait connu que les premières différences, puisque, excepté ce seul cas, sa règle, pour trouver les différentielles de tous les ordres, était fausse ; mais ce qu'il dit à ce sujet est aussi favorable à *Leibnitz* qu'il l'est peu à Newton. « Je suis, comme vous, écrit-il à Jean Bernoulli, fort mécontent de la mauvaise querelle que M. Keil vient

beaucoup de précaution. Si le chevalier de Jaucourt avait consulté le *Commercium epistolicum* (et comment ose-t-on écrire la vie de *Leibnitz*, avant d'avoir lu vingt fois ce précieux recueil ?), il y aurait trouvé cette lettre tout entière, avec le nom de Bernoulli ; il y aurait appris dans quelle circonstance elle fut publiée, pour quelles raisons elle parut anonyme, et beaucoup d'autres particularités très-curieuses, dont il aurait pu enrichir son exposé de la dispute de *Leibnitz* et de Newton, sur le premier inventeur du calcul différentiel. On ne conçoit pas comment ce compilateur, qui, en général, connaissait assez bien les bonnes sources, et dont la plupart des articles d'*Encyclopédie* sont copiés mot pour mot de nos auteurs les plus célèbres, a pu ignorer l'existence d'un livre d'où il aurait pu tirer une foule d'excellents matériaux pour servir à l'histoire de *Leibnitz*, et de ses différentes découvertes dans la géométrie transcendante. Rien de plus louable, sans doute, que de consacrer une partie de son temps à rendre un hommage public à la mémoire d'un grand homme ; mais pour remplir dignement cette tâche, il faut déterminer avec précision la mesure de l'espace qu'il a parcouru ; il faut surtout indiquer les divers ouvrages où ce grand homme a montré le plus de génie : et ce sont précisément ces renseignements si nécessaires pour perfectionner l'histoire des sciences, qu'on ne trouve point dans la *Vie de Leibnitz*, par le chevalier de Jaucourt.

de susciter à M. *Leibnitz*. Il me paraît, comme à vous, que le *Commercium epistolicum** prouve seulement que M. Newton, au temps des lettres qui y sont rapportées, avait connaissance des infiniment petits; mais il n'y paraît pas qu'il en eût le calcul, tel que M. *Leibnitz* l'a publié en 1684, et que M. Newton l'a donné trois ans après dans les pages 251, 252, 253 de ses *Princip. mathémat.*, où il reconnaît que le calcul lui avait été communiqué dix ans auparavant par M. *Leibnitz*, auquel temps il l'avait aussi, ainsi que la phrase renversée le prouve, sans dire à quel point il l'avait. Avant vous, *M. Leibnitz* et feu M. votre frère, je ne sais point qu'on eût passé les premières différences employées dans les pages précédentes de M. Newton, qui n'en a fait mention que long-temps depuis dans son Traité *de quadraturis, etc.* »

Un autre analyste très-postérieur à Varignon, et qui s'est appliqué avec succès à perfectionner le calcul intégral, sans décider aussi nettement la question en faveur de *Leibnitz*, ne balance pas à reconnaître ses droits à l'invention de l'analyse infinitésimale, et à en partager la gloire entre Newton et lui. Il résulte même de ce qu'il dit à ce sujet, que ces deux grands hommes, considérés purement et simplement comme géomètres (car sous d'autres rapports tout l'avantage serait du côté de *Leibnitz*), doivent être placés sur la même ligne. On serait d'autant moins fondé à appeler de ce jugement, qu'il réunit toutes les conditions qui peuvent le rendre légal; et que le philosophe qui l'a prononcé, écrivant plus de soixante ans après la mort de ces deux illustres rivaux, ne peut avoir eu d'autre intérêt que celui de la justice et de la vérité. Voici comment il s'est exprimé :

« *Leibnitz* a disputé à Newton la gloire d'avoir trouvé le calcul différentiel, et en examinant les pièces de ce grand procès, on ne peut, sans injustice, refuser à *Leibnitz*, au moins *une égalité tout entière*. Observons que ces deux grands hommes se contentèrent de l'égalité, se rendirent justice, et que la dispute qui s'éleva entre eux fut l'ouvrage du zèle de leurs disciples. Le calcul des quantités exponentielles, la méthode de différencier sous le signe, plusieurs

* Il s'agit ici de l'ouvrage intitulé : *Commercium epistolicum D. Johannis Collins, et aliorum, de analysi promota jussu societatis regiæ in lucem editum*, imprimé à Londres en 1712, in-4°. J'observe ici que ce recueil est rare, même à Londres.

Leibnitz était entièrement neuf[1] dans la haute géométrie, en 1672, lorsqu'il connut à Paris M. Huyghens, qui était, après Galilée et Descartes, celui à qui cette science devait le plus. Il lut le traité de *Horologio oscillatorio*; il médita les ouvrages de Pascal et de Grégoire de Saint-Vincent; et il imagina une méthode dont il retrouva dans la suite des traces profondes dans Grégori, Barrow et d'autres. C'est ce calcul par lequel il se glorifie d'avoir soumis à l'analyse des choses qui ne l'avaient jamais été.

Quoi qu'il en soit de cette histoire que *Leibnitz* a faite de ses découvertes, à la sollicitation de M. Bernoulli, il est sûr qu'on aperçoit des infiniment petits[2] de différents ordres dans son *Traité du mouvement abstrait*, publié en 1671; que le

autres découvertes trouvées dans les lettres de *Leibnitz*, et auxquelles il semblait attacher peu d'importance, prouve que, COMME GÉOMÈTRE, IL NE LE CÉDAIT PAS EN GÉNIE A NEWTON LUI-MÊME. Ses idées sur la géométrie de situation, ses essais sur le jeu du solitaire, sont les premiers traits d'une science nouvelle, qui peut être très-utile, mais qui n'a fait encore que peu de progrès, quoique de savants géomètres s'en soient occupés, etc. » N.

[1] *Voyez* à ce sujet une longue lettre de *Leibnitz* à l'abbé Conti, en réponse à la lettre de Newton, et l'histoire qu'il fait de sa découverte dans les *Nouvelles de la république des lettres* du mois de novembre 1706, art. v. On voit dans ce dernier écrit que *Leibnitz* avait trouvé son nouveau calcul dès l'an 1674, mais qu'il fut longtemps sans en rien faire paraître. *Voyez* aussi la lettre à madame de Kilmansegg, du 18 avril 1716. Ces deux lettres, et plusieurs autres du même recueil, doivent être lues avec attention de ceux qui veulent se faire des idées exactes du véritable état de la question. N.

[2] Fontenelle observe, avec raison, que c'est là une des clefs du

Calcul différentiel parut en 1684; que les *Principes mathématiques* de Newton ne furent publiés qu'en 1687; et que celui-ci ne révendiqua point cette découverte. Mais Newton, depuis que ses amis eurent élevé la querelle, n'en demeura pas moins tranquille, comme Dieu, au milieu de sa gloire [1].

Leibnitz avait entrepris un grand ouvrage *de la science de l'infini;* mais il n'a pas été achevé.

De ses hautes spéculations, il descendit souvent à des choses d'usage. Il proposa *des machines pour l'épuisement des eaux*, qui font abandonner quelquefois, et interrompent toujours les travaux des mines.

Il employa une partie de son temps et de sa fortune à la construction d'*une machine arithmé-*

système, et que ce principe ne pouvait guère demeurer stérile entre les mains de *Leibnitz*. N.

[1] Cette assertion est démentie par des faits positifs, dont Diderot aurait pu facilement s'instruire, s'il eût consulté les sources. Non-seulement Newton ne *demeura point tranquille, comme Dieu, au milieu de sa gloire;* mais il paraît même que, malgré l'influence qu'il avait sur la Société Royale, dont il était alors président, il ne fut pas sans inquiétude sur l'issue de cette affaire, puisqu'après avoir commis à ses disciples le soin de sa défense, il sentit bientôt la nécessité de plaider lui-même sa cause; ce qu'il fit avec beaucoup d'orgueil, d'aigreur et de mauvaise foi. Il est vrai que, quelque temps après, il abandonna la lice à ses élèves et à ses amis, qui ne combattirent ni avec plus de loyauté ni avec plus de succès. Tout cela est prouvé évidemment par les lettres originales de Newton et de *Leibnitz*, recueillies et publiées par Des-Maiseaux, édition d'Amsterdam, 1740. N.

tique, qui ne fut entièrement achevée que dans les dernières années de sa vie.

Nous avons montré jusqu'ici *Leibnitz* comme poète, jurisconsulte et mathématicien ; nous l'allons considérer comme métaphysicien, ou comme homme remontant des cas particuliers à des lois générales. Tout le monde connaît son principe de la raison suffisante et de l'harmonie préétablie, son idée de la monade. Mais nous n'insisterons point ici là-dessus ; nous renvoyons aux différents articles de ce dictionnaire et à l'exposition abrégée de la philosophie de *Leibnitz*, qui terminera celui-ci.

Il s'éleva en 1715 une dispute entre lui et le trop fameux M. Clarke, sur l'espace, le temps, le vide, les atomes, le naturel, le surnaturel, la liberté, et autres sujets non moins importants qu'épineux.

Il en avait eu une autre avec un disciple de Socin, appelé *Wissowatius* (1), en 1671, sur la trinité; car *Leibnitz* était encore théologien dans le sens strict de ce mot, et publia contre son adversaire un écrit intitulé : *Sacrosancta trinitas per nova inventa logicæ defensa*. C'est toujours le même esprit qui règne dans les ouvrages de *Leibnitz*. A l'occasion d'une question sur les mystères, il propose des moyens de perfectionner la logique ;

(1) Ce Wissowatius était petit-fils, d'autres disent neveu, par sa mère, de Fauste Socin. ÉDIT.

et il expose les défauts de celle qu'on suivait. Il fut appelé aux conférences qui se tinrent vers le commencement de ce siècle sur le mariage d'un grand prince catholique et d'une princesse luthérienne. Il releva M. Burnet, évêque de Salisbury, sur les vues peu exactes qu'il avait eues dans son projet de réunion de l'Église anglicane avec l'Église luthérienne. Il défendit la tolérance des religions, contre M. Pélisson. Il mit au jour sa *Théodicée* en 1711 : c'est une réponse ou plutôt une confirmation des difficultés de Bayle, sur l'origine du mal physique et du mal moral.

Nous devrions présentement avoir épuisé *Leibnitz ;* cependant il ne l'est pas encore. Il conçut le projet d'une langue philosophique, qui mît en société toutes les nations : mais il ne l'exécuta point ; il remarqua seulement que des savants ses contemporains, qui avaient eu la même vue que lui, perdaient leur temps, et ne frappaient pas au vrai but.

Après cette ébauche de la vie savante de *Leibnitz*, nous allons passer à quelques détails de sa vie particulière.

Il était de la société secrète des alchimistes de Nuremberg, lorsque M. le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean Philippe, rencontré par hasard dans une hôtellerie, reconnut son mérite, lui fit des offres, et l'attacha à son maître. En 1688 l'électeur de Mayence le fit

conseiller de la chambre de révision de sa chancellerie. M. de Boinebourg avait envoyé son fils à Paris; il engagea *Leibnitz* à faire le voyage, et à veiller à ses affaires particulières et à la conduite de son fils. M. de Boinebourg mourut en 1673; et *Leibnitz* passa en Angleterre, où peu de temps après il apprit la mort de l'Électeur : cet événement renversa les commencements de sa fortune; mais le duc de Brunswick-Lunebourg s'empara de lui pendant qu'il était vacant, et le gratifia de la place de conseiller, et d'une pension. Cependant il ne partit pas sur-le-champ pour l'Allemagne. Il revint à Paris, d'où il retourna en Angleterre; et ce ne fut qu'en 1676 qu'il se rendit auprès du duc Jean Frédéric, qu'il perdit au bout de trois ans. Le duc Ernest Auguste lui offrit sa protection, et le chargea de l'histoire de Brunswick : nous avons parlé de cet ouvrage et des voyages qu'il occasiona. Le duc Ernest le nomma en 1696 son conseiller-privé de justice; on ne croit pas en Allemagne qu'un philosophe soit incapable d'affaires. En 1699 l'Académie des Sciences de Paris le mit à la tête de ses associés étrangers. Il eût trouvé dans cette capitale un sort assez doux; mais il fallait changer de religion, et cette condition lui déplut. Il inspira à l'Électeur de Brandebourg le dessein d'établir une académie à Berlin; et ce projet fut exécuté en 1700, d'après ses idées : il en fut nommé président

perpétuel, et ce choix fut généralement applaudi.

En 1710 parut un volume de l'Académie de Berlin, sous le titre de *Miscellanea Berolinensia; Leibnitz* s'y montra sous toutes ses formes, d'historien, d'antiquaire, d'étymologiste, de physicien, de mathématicien, et même d'orateur.

Il avait les mêmes vues sur les États de l'Électeur de Saxe, et il méditait l'établissement d'une autre académie à Dresde; mais les troubles de la Pologne ne lui laissèrent aucune espérance de succès.

En revanche, le Czar, qui était allé à Torgau pour le mariage de son fils aîné et de Charlotte Christine, vit *Leibnitz*, le consulta sur le dessein où il était de tirer ses peuples de la barbarie, l'honora de présents, et lui conféra le titre de son conseiller-privé de justice, avec une pension considérable.

Mais toute prospérité humaine cesse; le roi de Prusse mourut en 1713; et le goût militaire de son successeur détermina *Leibnitz* à chercher un nouvel asyle aux sciences. Il se tourna du côté de la cour impériale, obtint la faveur du prince Eugène; peut-être eût-il fondé une académie à Vienne; mais la peste survenue dans cette ville rendit inutiles tous ses mouvements.

Il était à Vienne en 1714, lorsque la reine Anne mourut. L'Électeur d'Hanovre lui succéda. *Leibnitz* se rendit à Hanovre; mais il n'y trouva

pas le roi; et il n'était plus d'âge à le suivre. Cependant le roi d'Angleterre repassa en Allemagne; et *Leibnitz* eut la joie qu'il desirait : depuis ce temps, sa santé s'affaiblit toujours. Il était sujet à la goutte; ce mal lui gagna les épaules; et une tisane, dont un jésuite d'Ingolsladt lui avait donné la recette, lui causa des convulsions et des douleurs excessives, dont il mourut le 14 novembre 1716.

Dans cet état, il méditait encore. Un moment avant que d'expirer, il demanda de l'encre et du papier : il écrivit; mais ayant voulu lire ce qu'il avait écrit, sa vue s'obscurcit, et il cessa de vivre, âgé de soixante-dix ans. Il ne se maria point : il était d'une complexion forte; il n'avait point eu de maladies que quelques vertiges, et la goutte. Il était sombre, et passait souvent les nuits dans un fauteuil. Il étudiait des mois entiers de suite; il faisait des extraits de toutes ses lectures. Il aimait à converser avec toutes sortes de personnes; gens de cour, soldats, artisans, laboureurs. Il n'y a guère d'ignorants dont on ne puisse apprendre quelque chose. Il aimait la société des femmes; et elles se plaisaient en la sienne. Il avait une correspondance littéraire très-étendue. Il fournissait des vues aux savants; il les animait; il leur applaudissait; il chérissait autant la gloire des autres que la sienne. Il était colère, mais il revenait promptement : il s'indignait d'abord de la contradiction; mais son

second mouvement était plus tranquille. On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel : ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles. On dit qu'il aimait l'argent; il avait amassé une somme considérable qu'il tenait cachée. Ce trésor, après l'avoir tourmenté d'inquiétudes pendant sa vie, fut encore funeste à son héritière; cette femme, à l'aspect de cette richesse, fut si saisie de joie, qu'elle en mourut subitement [1].

Il ne nous reste plus qu'à exposer les principaux axiomes de la philosophie de *Leibnitz*. Ceux qui voudront connaître plus à fond la vie, les travaux et le caractère de cet homme extraordinaire, peuvent consulter les Actes des savants, Kortholt, Eckard, Baringius, les Mémoires de l'Académie des Sciences, l'Éloge de Fontenelle, Fabricius, Feller, Grundmann, Gentzkennius, Reimann, Collins, Murat, Charles Gundelif Ludovici. Outre Thomasius, dont nous avons parlé, il avait eu pour instituteur en mathématiques Kunnius; et

[1] Diderot a oublié d'avertir (et je m'empresse de réparer ici cette omission importante), que dans tout ce qu'il a dit jusqu'à présent de *Leibnitz*, il n'a fait qu'abréger et exprimer souvent dans les mêmes termes, ce que Fontenelle a écrit de ce grand homme, dans l'excellent Éloge qu'il en a publié. Il ne faut pas qu'un philosophe, aussi riche de son propre fonds que Diderot, puisse être ni accusé, ni même soupçonné de plagiat par quelque folliculaire assez injuste pour traiter de vol prémédité ce qui n'est que l'effet d'un oubli, d'une négligence, ou d'une distraction. N.

en philosophie, Scherzer et Rappolt. Ce fut Weigel qui lui fit naître l'idée de son arithmétique binaire ou de cette méthode d'exprimer tout nombre avec les deux caractères 1 et 0. Il revint sur la fin de sa vie au projet de l'*Encyclopédie*, qui l'avait occupé étant jeune; et il espérait encore l'exécuter de concert avec Wolf. Il fut chargé, par M. de Montausier, de l'édition de Martien Capella, à l'usage du Dauphin : l'ouvrage était achevé, lorsqu'on le lui vola. Il s'en manque beaucoup que nous ayons parlé de tous ses ouvrages. Il en a peu publié séparément; la plus grande partie est dispersée dans les journaux et les recueils d'Académies; d'où l'on a tiré sa *Protogée*, ouvrage qui n'est pas sans mérite, soit qu'on le considère par le fond des choses, soit qu'on n'ait égard qu'à l'élévation du discours.

I. *Principes des méditations rationnelles de Leibnitz*. Il disait : La connaissance est ou claire ou obscure; et la connaissance claire est ou confuse ou distincte; et la connaissance distincte est ou adéquate ou inadéquate, ou intuitive ou symbolique.

Si la connaissance est en même temps adéquate et intuitive, elle est très-parfaite; si une notion ne suffit pas à la connaissance de la chose représentée, elle est obscure; si elle suffit, elle est claire.

Si je ne puis énoncer séparément les caractères

nécessaires de distinction d'une chose à une autre, ma connaissance est confuse, quoique dans la nature la chose ait de ces caractères, dans l'énumération exacte desquels elle se limiterait et se résoudrait.

Ainsi les odeurs, les couleurs, les saveurs et d'autres idées relatives aux sens, nous sont assez clairement connues; la distinction que nous en faisons est juste, mais la sensation est notre unique garant. Les caractères qui distinguent ces choses ne sont pas énonciables. Cependant elles ont des causes : les idées en sont composées; et il semble que, s'il ne manquait rien, soit à notre intelligence, soit à nos recherches, soit à nos idiomes, il y aurait une certaine collection de mots dans lesquels elles pourraient se résoudre et se rendre.

Si une chose a été suffisamment examinée; si la collection des signes qui la distinguent de toute autre est complexe, la notion que nous en aurons sera distincte : c'est ainsi que nous connaissons certains objets communs à plusieurs sens, plusieurs affections de l'ame, tout ce dont nous pouvons former une définition verbale; car qu'est-ce que cette définition, sinon une énumération suffisante des caractères de la chose ?

Il y a cependant connaissance distincte d'une chose indéfinissable, toutes les fois que cette chose est primitive; qu'elle est elle-même son propre

caractère, ou que, s'entendant par elle-même, elle n'a rien d'antérieur ou de plus connu en quoi elle soit résoluble.

Dans les notions composées, s'il arrive, ou que la somme des caractères ne se saisisse pas à la fois, ou qu'il y en ait quelques-uns qui échappent ou qui manquent; ou que la perception nette, générale ou particulière des caractères, soit momentanée ou fugitive, la connaissance est distincte, mais inadéquate.

Si tous les caractères de la chose sont permanents, bien rendus et bien saisis ensemble et séparément, c'est-à-dire que la résolution et l'analyse s'en fassent sans embarras et sans défaut, la connaissance est adéquate.

Nous ne pouvons pas toujours embrasser dans notre entendement la nature entière d'une chose très-composée : alors nous nous servons de signes qui abrégent; mais nous avons, ou la conscience ou la mémoire, que la résolution ou l'analyse entière est possible, et s'exécutera quand nous le voudrons : alors la connaissance est aveugle ou symbolique.

Nous ne pouvons pas saisir à la fois toutes les notions particulières, qui forment la connaissance complète d'une chose très-composée. C'est un fait. Lorsque la chose se peut, notre connaissance est intuitive autant qu'elle peut l'être. La connaissance d'une chose primitive et distincte est intui-

tive; celle de la plupart des choses composées est symbolique.

Les idées des choses que nous connaissons distinctement, ne nous sont présentes que par une opération intuitive de notre entendement.

Nous croyons à tort avoir des idées des choses, lorsqu'il y a quelques termes dont l'explication n'a pas été faite, mais supposée.

Souvent nous n'avons qu'une notion telle quelle des mots, une mémoire faible d'en avoir connu autrefois la valeur; et nous nous en tenons à cette connaissance aveugle, sans nous embarrasser de suivre l'analyse des expressions aussi loin et aussi rigoureusement que nous le pourrions. C'est ainsi que nous échappe la contradiction enveloppée dans la notion d'une chose composée.

Qu'est-ce qu'une définition nominale? Qu'est-ce qu'une définition réelle? Une définition nominale, c'est l'énumération des caractères qui distinguent une chose d'une autre. Une définition réelle, celle qui nous assure, par la comparaison et l'explication des caractères, que la chose définie est possible. La définition réelle n'est donc pas arbitraire; car tous les caractères de la définition nominale ne sont pas toujours compatibles.

La science parfaite exige plus que des définitions nominales, à moins qu'on ne sache d'ailleurs que la chose définie est possible.

La notion est vraie, si la chose est possible;

fausse, s'il y a contradiction entre ses caractères.

La possibilité de la chose est connue *a priori* ou *a posteriori*.

Elle est connue *a priori*, lorsque nous résolvons sa notion en d'autres d'une possibilité avouée, et dont les caractères n'impliquent aucune contradiction : il en est ainsi toutes les fois que la manière dont une chose peut être produite nous est connue ; d'où il s'ensuit qu'entre toutes les définitions, les plus utiles ce sont celles qui se font par les causes.

La possibilité est connue *a posteriori*, lorsque l'existence actuelle de la chose nous est constatée ; car ce qui est, ou a été, est possible.

Si l'on a une connaissance adéquate, l'on a aussi la connaissance *a priori* de la possibilité ; car, en suivant l'analyse jusqu'à sa fin, si l'on ne rencontre aucune contradiction, il naît la démonstration de la possibilité.

Il est un principe dont il faut craindre l'abus ; c'est que l'on peut dire une chose, et qu'on dira vrai, si l'on affirme ce que l'on en aperçoit clairement et distinctement. Combien de choses obscures et confuses paraissent claires et distinctes à ceux qui se pressent de juger ! L'axiome dont il s'agit est donc superflu, si l'on a établi les règles de la vérité des idées, et les marques de la clarté et de la distinction, de l'obscurité et de la confusion.

Les règles, que la logique commune prescrit sur les caractères des énonciations de la vérité, ne sont méprisables que pour ceux qui les ignorent, et qui n'ont ni le courage ni la sagacité nécessaires pour les apprendre : ne sont-ce pas les mêmes que celles des géomètres? Les uns et les autres ne prescrivent-ils pas de n'admettre pour certain, que ce qui est appuyé sur l'expérience ou la démonstration? Une démonstration est solide, si elle garde les formes prescrites par la logique. Il ne s'agit pas toujours de s'assujétir à la forme du syllogisme; mais il faut que tout raisonnement soit réductible à cette forme, et qu'elle donne évidemment force à la conclusion.

Il ne faut donc rien passer des prémisses; tout ce qu'elles renferment doit avoir été, ou démontré, ou supposé : dans le cas de supposition, la conclusion est hypothétique.

On ne peut ni trop louer, ni s'assujétir trop sévèrement à la règle de Pascal, qui veut qu'un terme soit défini, pour peu qu'il soit obscur, et qu'une proposition soit prouvée, pour peu qu'elle soit douteuse. Avec un peu d'attention sur les principes qui précèdent, on verra comment ces deux conditions peuvent se remplir.

C'est une opinion fort ancienne, que nous voyons tout en Dieu; et cette opinion, bien entendue, n'est pas à mépriser.

Quand nous verrions tout en Dieu, il ne serait

pas moins nécessaire à l'homme d'avoir des idées propres, ou des sensations, ou des mouvements d'ame, ou des affections correspondantes à ce que nous apercevrions en Dieu. Notre ame subit autant de changements successifs, qu'il s'y succède de pensées diverses. Les idées des choses, auxquelles nous ne pensons pas actuellement, ne sont donc pas autrement dans notre ame que la figure d'Hercule dans un bloc de marbre informe.

Dieu n'a pas seulement l'idée actuelle de l'étendue absolue et infinie, mais l'idée de toute figure ou modification de cette étendue.

Qu'est-ce qui se passe en nous dans la sensation des couleurs et des odeurs? Des mouvements de fibres, des changements de figures, mais si déliés qu'ils nous échappent. C'est par cette raison, qu'on ne s'aperçoit pas que c'est là pourtant tout ce qui entre dans la perception composée de ces choses.

II. *Métaphysique de* Leibnitz, *ou ce qu'il a pensé des éléments des choses.* Qu'est-ce que la monade? Une substance simple. Les composés en sont formés. Je l'appelle *simple,* parce qu'elle n'a point de parties.

Puisqu'il y a des composés, il faut qu'il y ait des substances simples; car qu'est-ce qu'un composé, sinon un agrégat de simples?

Où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité. Telle est la monade,

l'atome réel de la nature, l'élément vrai des choses.

Il ne faut pas en craindre la dissolution. On ne conçoit aucune manière dont une substance simple puisse périr naturellement. On ne conçoit aucune manière dont une substance simple puisse naître naturellement; car tout ce qui périt, périt par dissolution; tout ce qui se forme, se forme par composition.

Les monades ne peuvent donc être ou cesser que dans un instant, par création ou par annihilation.

On ne peut expliquer comment il surviendrait en elles quelque altération naturelle; ce qui n'a point de parties, n'admet l'interception ni d'un accident, ni d'une substance.

Il faut cependant qu'elles aient quelques qualités, sans quoi on ne les distinguerait pas du non-être.

Il faut plus; c'est qu'une monade diffère d'une autre monade quelconque; car il n'y a pas dans la nature un seul être qui soit absolument égal et semblable à un autre, en sorte qu'il ne soit pas possible d'y reconnaître une différence interne et applicable à quelque chose d'interne. *Il n'y a peut-être rien de moins raisonnable que ce principe pour ceux qui ne pensent que superficiellement, et rien de plus vrai pour les autres. Il n'est pas nouveau, c'était une des opinions des stoïciens.*

Tout être créé est sujet au changement. La monade est créée; chaque monade est donc dans une vicissitude continuelle.

Les changements de la monade naturelle partent d'un principe interne; car aucune cause externe ne peut influer sur elle.

En général, il n'y a point de force, quelle qu'elle soit, qui ne soit un principe de changement.

Outre un principe de changement, il faut encore admettre dans ce qui change, quelque forme, quelque modèle qui spécifie et différencie. De là, multitude dans le simple, nombre dans l'unité, car tout changement naturel se fait par degrés. Quelque chose change, et quelque chose reste non changée. Donc, dans la substance, il y a pluralité d'affections, de qualités et de rapports, quoiqu'il y ait absence de parties.

Qu'est-ce qu'un état passager qui marque multitude et pluralité dans l'être simple et dans la substance une? On n'en conçoit point d'autre que ce que nous appelons *perception*, chose très-distincte de ce que nous entendons par *conscience;* car il y a perception avant conscience. *Ce principe est très-difficile à attaquer, et très-difficile à défendre. C'est*, selon Leibnitz, *ce qui constitue la différence de la monade et de l'esprit, de l'être corporel et de l'être intellectuel.*

L'action d'un principe interne, cause de muta-

tion ou de passage d'une perception à une autre, est ce qu'on peut appeler *appétit*. L'appétit n'atteint pas toujours à la perception à laquelle il tend : mais il en approche, pour ainsi dire; et quelque légère que soit cette altération, il en naît des perceptions nouvelles.

Il ne faut point appliquer les causes mécaniques à ces perceptions, ni à leurs résultats, parce qu'il n'y a ni mouvement, ni figure, ni parties agissantes et réagissantes. Ces perceptions et leurs changements sont tout ce qu'il y a dans la substance simple. Elles constituent toutes les actions internes.

On peut, si l'on veut, donner le nom d'*entéléchie* à toutes les substances simples ou monades créées; car elles ont en elles une certaine perfection propre, une suffisance essentielle; elles sont elles-mêmes les causes de leurs actions internes. Ce sont comme des automates incorporels : *Quelle différence y a-t-il entre ces êtres et la molécule sensible de Hobbes? Je ne l'entends pas. L'axiome suivant m'incline bien davantage à croire que c'est la même chose.*

Si l'on veut appeler *ame* ce qui, en général, a perception et appétit, je ne m'oppose pas à ce qu'on regarde les substances simples ou les monades créées comme des ames. Cependant, la perception étant où la connaissance n'est pas, il vaudrait mieux s'en tenir, pour les substances

simples qui n'ont que la perception, aux mots de *monades* ou d'*entéléchies;* et pour les substances qui ont la perception et la mémoire ou conscience, aux mots d'*ame* et d'*esprit.*

Dans la défaillance, dans la stupeur ou le sommeil profond, l'ame qui ne manque pas tout-à-fait de perception, ne diffère pas d'une simple monade. L'état présent d'une substance simple procède naturellement de son état précédent; ainsi le présent est gros de l'avenir.

Lorsque nous sortons du sommeil, de la défaillance, de la stupeur, nous avons la conscience de nos perceptions; il faut donc qu'il n'y ait eu aucune interruption absolue; qu'il y ait eu des perceptions immédiatement précédentes et contiguës, quoique nous n'en ayons pas la conscience. Car la perception est engendrée de la perception, comme le mouvement, du mouvement : *cet axiome fécond mérite le plus grand examen.*

Il paraît que nous serions dans un état de stupeur parfaite, tant que nous ne distinguerions rien à nos perceptions. Or, cet état est celui de la monade pure.

Il paraît encore que la nature, en accordant aux animaux des organes qui rassemblent plusieurs rayons de lumière, plusieurs ondulations de l'air, dont l'efficacité est une suite de leur union ou multitude, elle a mis en eux la cause de perceptions sublimes. Il faut raisonner de la même

manière de la saveur, des odeurs et du toucher. C'est par la mémoire que les perceptions sont liées dans les ames. La mémoire imite la raison; mais ce ne l'est pas.

Les animaux aperçoivent un objet, ils en sont frappés; ils s'attendent à une perception ou sensation semblable à celle qu'ils ont éprouvée antérieurement de la part de cet objet; ils se meuvent; mais ils ne raisonnent pas : ils ont la mémoire.

L'imagination forte, qui nous frappe et nous meut, naît de la fréquence et de l'énergie des perceptions précédentes.

L'effet d'une seule impression forte équivaut quelquefois à l'effet habituel et réitéré d'une impression faible et durable.

Les hommes ont de commun avec les animaux, le principe qui lie leurs perceptions. La mémoire est la même en eux. La mémoire est un médecin empirique, qui agit par expérience sans théorie.

C'est la connaissance des vérités nécessaires et éternelles, qui distingue l'homme de la bête. C'est elle qui fait en nous la raison et la science, l'ame. C'est à la connaissance des vérités nécessaires et éternelles, et à leurs abstractions qu'il faut rapporter ces actes réfléchis qui nous donnent la conscience de nous.

Ces actes réfléchis sont la source la plus féconde de nos raisonnements. C'est l'échelle par laquelle nous nous élevons à la pensée de l'être, de la

substance simple ou complexe, de l'immatériel, de l'éternel, de Dieu. Nous concevons que ce qui est limité en nous, existe en lui sans limites.

Nos raisonnements ont deux grandes bases; l'une est le principe de contradiction, l'autre est le principe de la raison suffisante.

Nous regardons comme faux tout ce qui implique contradiction; nous pensons que rien n'est sans une raison suffisante, pourquoi cela est ainsi et non autrement, quoique souvent cette raison ne nous soit pas connue. *Ce principe n'est pas nouveau; les Anciens l'ont employé.*

Si une vérité est nécessaire, on peut la résoudre dans ses éléments, et parvenir, par analyse ou voie de décomposition, à des idées primitives, où se consomme la démonstration.

Il y a des idées simples qui ne se définissent point. Il y a aussi des axiomes, des demandes, des principes primitifs qui ne se prouvent point. La preuve et la définition seraient identiques à l'énonciation.

On peut découvrir la raison suffisante dans les choses contingentes ou de fait. Elle est dans l'enchaînement universel : il y a une résolution ou analyse successive de causes ou raisons particulières; d'autres raisons ou causes particulières, et ainsi de suite.

Cependant, toute cette suite ne nous menant que de contigence en contigence; et la dernière

n'exigeant pas moins une analyse progressive que la première, on ne peut s'arrêter : pour arriver à la certitude, il faut tenir la raison suffisante ou dernière, fût-elle à l'infini.

Mais où est cette raison suffisante et dernière, sinon dans quelque substance nécessaire, source et principe de toute mutation?

Et quelle est cette substance, terme dernier de la série, sinon Dieu? Dieu est donc, et il suffit.

Cette substance, une, suprême, universelle, nécessaire, n'a rien hors d'elle qui n'en dépende. Elle est donc illimitée; elle contient donc toute réalité possible; elle est donc parfaite : car qu'est-ce que la perfection, sinon l'illimité d'une grandeur réelle et positive?

D'où il suit que la créature tient de Dieu sa perfection; et les imperfections de sa nature, de son essence incapable de l'illimité. Voilà ce qui la distingue de Dieu.

Dieu est la source, et des existences, et des essences, et de ce qu'il y a de réel dans le possible. L'entendement divin est le sein des vérités essentielles. Sans Dieu, rien de réel, ni dans le possible, ni dans l'existant, ni même dans le néant.

En effet, s'il y a quelque réalité dans les essences, dans les existences, dans les possibilités, cette réalité est fondée dans quelque chose d'existant et de réel, et conséquemment dans la néces-

sité d'un être auquel il suffise d'être possible pour être existant. *Ceci n'est que la démonstration de Descartes retournée.*

Dieu est le seul être qui ait ce privilége d'être nécessairement, s'il est possible; or, rien ne montrant de la contradiction dans sa possibilité, son existence est donc démontrée *a priori*. Elle l'est encore *a posteriori;* car les contingents sont : or ces contingents n'ont de raison suffisante et dernière, que dans un être nécessaire, ou qui ait en lui-même la raison de son existence.

Il ne faut pas inférer de là que les vérités éternelles, qui ne se voient pas sans Dieu, soient dépendantes de sa volonté et arbitraires.

Dieu est une unité ou substance simple, origine de toutes les monades créées qui en sont émanées, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles. *Nous nous sommes servis de ce mot* fulguration, *parce que nous n'en connaissons point d'autre qui lui réponde. Au reste, cette idée de* Leibnitz *est toute platonicienne, et pour la subtilité, et pour la sublimité.*

Il y a en Dieu puissance, entendement et volonté; puissance, qui est l'origine de tout; entendement, où est le modèle de tout; volonté, par qui tout s'exécute pour le mieux.

Il y a aussi dans la monade les mêmes qualités correspondantes, perception et appétit; mais perception limitée, appétit fini.

On dit que la créature agit hors d'elle-même, et souffre. Elle agit hors d'elle-même, en tant que parfaite; elle souffre, en tant qu'imparfaite.

La monade est active, en tant qu'elle a des perceptions distinctes; passive, en tant qu'elle a des perceptions confuses.

Une créature n'est plus ou moins parfaite qu'une autre, que par le principe qui la rend capable d'expliquer ce qui se passe dans elle et dans une autre; c'est ainsi qu'elle agit sur celle-ci.

Mais dans les substances simples, l'influence d'une monade, par exemple, est purement idéale; elle n'a d'effet que par l'entremise de Dieu. Dans les idées de Dieu, l'action d'une monade se lie à l'action d'une autre; et il est la raison de l'action de toutes : c'est son entendement qui forme leurs dépendances mutuelles.

Ce qu'il y a d'actif et de passif dans les créatures est réciproque. Dieu, comparant deux substances simples, aperçoit dans l'une et l'autre la raison qui oblige l'une à l'autre. L'une est active sous un aspect, et passive sous un autre aspect; active, en ce qu'elle sert à rendre raison de ce qui arrive dans ce qui procède d'elle; passive, en ce qu'elle sert à rendre raison de ce qui arrive dans ce dont elle procède.

Cependant comme il y a une infinité de combinaisons et de mondes possibles dans les idées de Dieu, et que de ces mondes il n'en peut exister

qu'un; il faut qu'il y ait une certaine raison suffisante de son choix : or cette raison ne peut être que dans le différent degré de perfection; d'où il s'ensuit que le monde qui est, est le plus parfait. Dieu l'a choisi dans sa sagesse, connu dans sa bonté, produit dans la plénitude de sa puissance. *Voilà comme* Leibnitz *en est venu à son système de l'optimisme.*

Par cette correspondance d'une chose créée à une autre, et de chacune à toutes, on conçoit qu'il y a dans chaque substance simple des rapports, d'après lesquels, avec une intelligence proportionnée au tout, une monade étant donnée, l'univers entier le serait. Une monade est donc une espèce de miroir représentatif de tous les êtres et de tous les phénomènes. *Cette idée, que les petits esprits prendront pour une vision, est celle d'un homme de génie : pour le sentir, il n'y a qu'à la rapprocher de son principe d'enchaînement et de son principe de dissimilitude.*

Si l'on considère une ville sous différents points, on la voit différente; c'est une multiplication d'optique. Ainsi la multitude des substances simples est si grande, qu'on croirait qu'il y a une infinité d'univers différents; mais ce ne sont que des images sunographiques d'un seul considéré sous différents aspects de chaque monade. Voilà la source de la vérité, de l'ordre, de l'économie, et de la plus grande perfection possible; et cette

hypothèse est la seule qui réponde à la grandeur, à la sagesse et à la magnificence de Dieu.

Les choses ne peuvent donc être autrement qu'elles sont, Dieu ayant produit la monade pour le tout; le tout pour la monade qui le représente, non parfaitement, mais d'une manière confuse; non pour elle, mais pour Dieu, sans quoi elle serait elle-même Dieu.

La monade est limitée, non dans ses rapports, mais dans sa connaissance. Toutes tendent à un même but infini. Toutes ont en elles des raisons suffisantes de cet infini; mais avec des bornes et des degrés différents de perceptions : et ce que nous disons des simples, il faut l'entendre des composés.

Tout étant plein, tous les êtres liés, tout mouvement se transmet avec plus ou moins d'énergie à raison de la distance; tout être reçoit en lui l'impression de ce qui se passe partout; il en a la perception; et Dieu, qui voit tout, peut lire en un seul être ce qui arrive en tous, ce qui y est arrivé, et ce qui y arrivera; et il en serait de même de la monade, si le loin des distances, des affaiblissements ne s'exécutait sur elle; et d'ailleurs elle est finie.

L'ame ne peut voir en elle que ce qui y est distinct; elle ne peut donc être à toutes les perfections, parce qu'elles sont diverses et infinies.

Quoique l'ame ou toute monade créée soit re-

présentative de l'univers, elle l'est bien mieux du corps auquel elle est attachée, et dont elle est l'entéléchie.

Or, le corps par sa connexion au tout représentant le tout, l'ame par sa connexion au corps et au tout le représente aussi.

Le corps et la monade, son entéléchie, constituent ce que nous appelons l'*être vivant;* le corps et la monade, son ame, constituent l'animal.

Le corps d'un être, soit animal, soit vivant, est toujours organique; car qu'est-ce que l'organisation? un assemblage formant un tout relatif à un autre. D'où il s'ensuit que les parties sont toutes représentatives de l'universalité; la monade, par ses perceptions; le corps, par sa forme et ses mouvements, ou états divers.

Un corps organique d'un être vivant est une sorte de machine divine, surpassant infiniment tout automate artificiel. Qu'est-ce qui a pu empêcher le grand ouvrier de produire ces machines? la matière n'est-elle pas divisible à l'infini? n'est-elle pas même actuellement divisée à l'infini?

Or, cette machine divine représentant le tout, n'a pu être autre qu'elle est.

Il y a donc, à parler à la rigueur, dans la plus petite portion de matière, un monde de créatures vivantes, animales, entéléchies, ames, etc.

Il n'y a donc dans l'univers rien d'inutile, ni

de stérile, ni de mort, nul chaos, nulle confusion réelle.

Chaque corps a une entéléchie dominante; c'est l'ame dans l'animal; mais ce corps a ses membres pleins d'autres êtres vivants, de plantes, d'animaux, etc., et chacun de ceux-ci a avec son ame dominante son entéléchie.

Tous les corps sont en vicissitude; des parties s'en échappent continuellement; d'autres y entrent.

L'ame ne change point. Le corps change peu à peu; il y a des métamorphoses, mais nulle métempsycose. Il n'y a point d'ame sans corps.

Conséquemment il n'y a ni génération, ni mort parfaite; tout se réduit à des développements et à des dépérissements successifs.

Depuis qu'il est démontré que la putréfaction n'engendre aucun corps organique, il s'ensuit que le corps organique préexistait à la conception, et que l'ame occupait ce corps préexistant, et que l'animal était, et qu'il n'a fait que paraître sous une autre forme.

J'appellerais *spermatiques* ces animaux qui parviennent par voie de conception à une grandeur considérable; les autres, qui ne passent point sous des formes successives, naissant, croissant, sont multipliés et détruits.

Les grands animaux n'ont guère un autre sort;

ils ne font que se montrer sur la scène. Le nombre de ceux qui changent de théâtre est petit.

Si naturellement un animal ne commence point, naturellement il ne finit point.

L'ame miroir du monde indestructible, n'est point détruite. L'animal même perd ses enveloppes, et en prend d'autres; mais à travers ses métamorphoses il reste toujours quelque chose de lui.

On déduit de ces principes, l'union, ou plutôt la convenance de l'ame et d'un corps organique. L'ame a ses loís qu'elle suit; et le corps, les siennes. S'ils sont unis, c'est par la force de l'*harmonie préétablie* entre toutes les substances, dont il n'y a pas une seule qui ne soit représentative de l'univers.

Les ames agissent, selon les lois des causes finales, par des appétits, par des moyens et par des fins; le corps, selon les lois des causes efficientes ou motrices; et il y a, pour ainsi dire, deux règnes coordonnés entre eux, l'un des causes efficientes, l'autre des causes finales.

Descartes a connu l'impossibilité que l'ame donnât quelque force ou mouvement au corps, parce que la quantité de force reste toujours la même dans la nature; cependant il a cru que l'ame pouvait changer la direction des corps. Ce fut une suite de l'ignorance où l'on était de son temps sur une loi de nature, qui veut que la même direc-

nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre l'homme et Dieu considéré, ou comme auteur de la grande machine, ou comme souverain de la cité des esprits.

Les choses, en conséquence de cette hypothèse, conduisent à la grâce par les voies de la nature. Ce monde sera détruit et réparé par des moyens naturels; et la punition et le châtiment des esprits aura lieu, sans que l'harmonie cesse. Ce dernier événement en sera le complément.

Le Dieu, architecte de l'univers, satisfera au Dieu législateur; et les fautes seront punies, et les vertus récompensées dans l'ordre de la justice et du mécanisme.

Nous n'avons donc rien de mieux à faire que de fuir le mal et de suivre le bien, convaincus que nous ne pourrions qu'approuver ce qui se passe dans le physique et dans le moral, s'il nous était donné d'embrasser le tout.

III. *Principes de la théologie naturelle de Leibnitz.* En quoi consiste la toute-puissance de Dieu, sinon dans ce que tout dépend de lui, et qu'il ne dépend de rien.

Dieu est indépendant, et dans son existence, et dans ses actions.

Dans son existence, parce qu'il est nécessaire et éternel.

Dans ses actions, naturellement et moralement;

naturellement, parce qu'il est libre; moralement, parce qu'il n'a point de supérieur.

Tout dépend de Dieu, et les possibles, et les existants.

Les possibles ont leur réalité dans son existence. S'il n'existait pas, il n'y aurait rien de possible. Les possibles sont de toute éternité dans ses idées.

Les existants dépendent de Dieu, et dans leur existence et dans leurs actions : dans leur existence, parce qu'il les a créés librement, et qu'il les conserve de même; dans leurs actions, parce qu'il y concourt, et que le peu de bien qu'elles font vient de lui.

Le concours de Dieu est ou ordinaire, ou spécial.

Dieu sait tout, connaît tout, et les possibles, et les existants. Les existants dans ce monde, les possibles dans les mondes possibles. La science des existants passés, présents et futurs, s'appelle *science de vision*. Elle ne diffère point de la science de simple intelligence de ce monde, considéré seulement comme possible, si ce n'est qu'en même temps que Dieu le voit possible, il le voit aussi comme devant être créé.

La science de simple intelligence, prise dans un sens plus strict, relativement aux vérités nécessaires et possibles, s'appelle *science moyenne*, relativement aux vérités possibles et contingentes; et *science de vision*, relativement aux vérités contingentes et actuelles.

Si la connaissance du vrai constitue la sagesse, le desir du bien constitue la bonté. La perfection de l'entendement dépend de l'une; la perfection de la volonté dépend de l'autre.

La nature de la volonté suppose la liberté; la liberté suppose la spontanéité et la délibération, conditions sans lesquelles il y a nécessité.

Il y a deux necessités : la métaphysique, qui implique l'impossibilité d'agir; la morale, qui implique l'inconvénient à agir plutôt ainsi qu'autrement. Dieu n'a pu se tromper dans le choix. Sa liberté n'en est que plus parfaite. Il y avait tant d'ordres possibles de choses, différents de celui qu'il a choisi. Louons sa sagesse et sa bonté, et n'en concluons rien contre sa liberté.

Ceux-là se trompent, qui prétendent qu'il n'y a de possible que ce qui est.

La volonté est antécédente ou conséquente. Par l'antécédente, Dieu veut que tout soit bien, et qu'il n'y ait point de mal; par la conséquente, qu'il y ait le bien qui est, et le mal qui est, parce que le tout ne pourrait être autrement.

La volonté antécédente n'a pas son plein effet; la conséquente l'a.

La volonté de Dieu se divise encore en productive et en permissive. Il produit ses actes; il permet les nôtres.

Le bien et le mal peuvent être considérés sous trois points de vue : le métaphysique, le physique

et le moral. Le métaphysique est relatif à la perfection et à l'imperfection des choses non intelligentes; le physique, aux commodités et aux incommodités des choses intelligentes; le moral, à leurs actions vertueuses ou vicieuses.

Dans aucun de ces cas, le mal réel n'est l'objet de la volonté productive de Dieu; dans le dernier, il l'est de sa volonté permissive. Le bien naît toujours, même quand il permet le mal.

La providence de Dieu se montre dans tous les effets de cet univers. Il n'a proprement prononcé qu'un décret; c'est que tout fût comme il est.

Le décret de Dieu est irrévocable, parce qu'il a tout vu avant que de le porter. Nos prières et nos travaux sont entrés dans son plan; et son plan a été le meilleur possible.

Soumettons-nous donc aux événements; et quelque fâcheux qu'ils soient, n'accusons point son ouvrage; servons-le, obéissons-lui, aimons-le, et mettons toute notre confiance dans sa bonté.

Son intelligence, jointe à sa bonté, constitue sa justice. Il y a des biens et des maux dans ce monde; et il y en aura dans l'autre; mais quelque petit que soit le nombre des élus, la peine des malheureux ne sera point à comparer avec la récompense des bienheureux.

Il n'y a point d'objections prises du bien et du mal moral, que les principes précédents ne résolvent.

Je ne pense pas qu'on puisse se dispenser de croire que les ames préexistantes aient été infectées dans notre premier père.

La contagion que nous avons contractée nous a cependant laissé comme les restes de notre origine céleste, la raison et la liberté; la raison, que nous pouvons perfectionner; la liberté, qui est exempte de nécessité et de coaction.

La futurition des choses, la préordination des événements, la prescience de Dieu, ne touchent point à notre liberté.

IV. *Exposition des principes que Leibnitz opposa à Clarke dans leur dispute.* Dans les ouvrages de Dieu, la force se conserve toujours la même. Elle passe de la matière à la matière, selon les lois de la nature et l'ordre le meilleur préétabli.

Si Dieu produit un miracle, c'est une grâce et non un effet de la nature; ce n'est point aux mathématiques, mais à la métaphysique qu'il faut recourir contre l'impiété.

Le principe de contradiction est le fondement de toute vérité mathématique; c'est par celui de la raison suffisante qu'on passe des mathématiques à la physique. Plus il y a de matière dans l'univers, plus Dieu a pu exercer sa sagesse et sa puissance. Le vide n'a aucune raison suffisante.

Si Dieu sait tout, ce n'est pas seulement par sa présence à tout, mais encore par son opéra-

tion ; il conserve, par la même action qu'il a produite, et les êtres, et tout ce qu'il y a en eux de perfection.

Dieu a tout prévu ; et si les créatures ont un besoin continuel de son secours, ce n'est ni pour corriger, ni pour améliorer l'univers.

Ceux qui prennent l'espace pour un être absolu s'embarrassent dans de grandes difficultés ; ils admettent un être éternel, infini, qui n'est pas Dieu ; car l'espace a des parties, et Dieu n'en a pas.

L'espace et le temps ne sont que des relations. L'espace est l'ordre des coexistences ; le temps, l'ordre des successions.

Ce qui est surnaturel surpasse les forces de toute créature ; c'est un miracle ; une volonté sans motif est une chimère, contraire à la nature de la volonté et à la sagesse de Dieu.

L'ame n'a point d'action sur le corps ; ce sont deux êtres qui conspirent en conséquence des lois de l'harmonie préétablie.

Il n'y a que Dieu qui puisse ajouter des forces à la nature ; et c'est une action miraculeuse et surnaturelle.

Les images, dont l'ame est affectée immédiatement, sont en elle ; mais elles sont coordonnées avec les actions du corps.

La présence de l'ame au corps n'est qu'imparfaite.

Celui qui croit que les forces actives et vives souffrent de la diminution dans l'univers, n'entend ni les lois primitives de la nature, ni la beauté de l'œuvre divine.

Il y a des miracles : les uns que les anges peuvent opérer, d'autres qui sont dans la puissance de Dieu seul, comme anéantir ou créer.

Ce qui est nécessaire l'est essentiellement, et ce qui est contingent doit son existence à un être meilleur, qui est la raison suffisante des choses.

Les motifs inclinent, mais ne forcent point. La conduite des contingents est infaillible, mais n'est pas nécessaire.

La volonté ne suit pas toujours la décision de l'entendement : on prend du temps pour un examen plus mûr.

La quantité n'est pas moins des choses relatives que des choses absolues; ainsi, quoique le temps et l'espace soient des rapports, ils ne sont pas moins appréciables.

Il n'y a point de substance créée absolument sans matière. Les anges même y sont attachés.

L'espace et la matière ne sont qu'un. Point d'espace où il n'y a point de matière.

L'espace et la matière ont entre eux la même différence que le temps et le mouvement : quoique différents, ils ne sont jamais séparés.

La matière n'est éternelle et nécessaire que

dans la fausse supposition de la nécessité et de l'éternité de l'espace.

Le principe des indiscernables renverse l'hypothèse des atomes et des corps similaires.

On ne peut conclure de l'étendue à la durée.

Si l'univers se perfectionne ou se détériore, il a commencé.

L'univers peut avoir eu un commencement, et ne peut avoir de fin. Quoiqu'il en soit, il y a des limites.

Le monde ne serait pas soustrait à la toute-puissance de Dieu par son éternité. Il faut remonter à la monade, pour y trouver la cause de l'harmonie universelle. C'est par elle qu'on lie un état conséquent à un autre antécédent.

Tout être qui suit des causes finales est libre, quoiqu'il agisse de concert avec un être assujéti, sans connaissance, à des causes efficientes.

Si l'universalité des corps s'accroît d'une force nouvelle, c'est par miracle; car cet accroissement se fait dans un lieu, sans qu'il y ait diminution dans un autre. S'il n'y avait point de créatures, il n'y aurait ni temps, ni espace, et l'éternité et l'immensité de Dieu cesseraient.

Celui qui niera le principe de la raison suffisante sera réduit à l'absurde.

V. *Principes du droit naturel, selon Leibnitz.* Le droit est une sorte de puissance morale, et l'obligation une nécessité du même genre. On entend,

par moral, ce qui, auprès d'un homme de bien, équivaut au naturel. L'homme de bien est celui qui aime tous ses semblables autant que la raison le permet. La justice, ou cette vertu qui règle le sentiment que les Grecs ont désigné sous le nom de *philanthropie*, est la charité du sage. La charité est une bienveillance universelle, et la bienveillance une habitude d'aimer. Aimer, c'est se réjouir du bonheur d'un autre, ou faire de sa félicité une partie de la sienne. Si un objet est beau et sensible en même temps, on l'aime d'amour. Or, comme il n'y a rien de si parfait que Dieu, rien de plus heureux, rien de plus puissant, rien de si sage, il n'y a pas d'amour supérieur à l'amour divin. Si nous sommes sages, c'est-à-dire si nous aimons Dieu, nous participerons à son bonheur, et il fera le nôtre.

La sagesse n'est autre chose que la science du bonheur; voilà la source du droit naturel, dont il y a trois degrés : droit strict dans la justice commutative; équité, ou plus rigoureusement charité dans la justice distributive; et piété, ou probité dans la justice universelle. De là naissent les préceptes de n'offenser personne, de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de bien vivre.

C'est un principe de droit strict, qu'il ne faut offenser personne, afin qu'on n'ait point d'action contre nous dans la cité, point de ressentiment hors de la cité : de là naît la justice commutative.

Le degré supérieur au droit strict peut s'appeler *équité;* ou si l'on aime mieux, *charité;* vertu qui ne s'en tient pas à la rigueur du droit strict, mais en conséquence de laquelle on contracte des obligations, qui empêchent ceux qui pourraient y être intéressés à exercer contre nous une action qui nous contraint.

Si le dernier degré est de n'offenser personne, un intermédiaire est de servir à tous, mais autant qu'il convient à chacun, et qu'ils en sont dignes; car il n'est pas permis de favoriser tous ses semblables, ni tous également.

C'est là ce qui constitue la justice distributive, et fonde le principe de droit qui ordonne de rendre à chacun ce qui lui est dû.

C'est ici qu'il faut rappeler les lois politiques: ces lois sont instituées dans la république pour le bonheur des sujets; elles appuient ceux qui n'avaient que le droit, lorsqu'ils exigent des autres ce qu'il était juste qu'ils rendissent; c'est à elles à peser le mérite : de là naissent les priviléges, les châtiments et les récompenses. Il s'ensuit que l'équité s'en tient dans les affaires au droit strict, et qu'elle ne perd de vue l'égalité naturelle, que dans les cas où elle y est contrainte par la raison d'un plus grand bien; ce qu'on appelle l'acception des personnes, peut avoir lieu dans la distribution des biens publics ou des nôtres, mais non dans l'échange des biens d'autrui.

Le premier degré de droit ou de justice, c'est la probité ou la piété. Le droit strict garantit de la misère et du mal. Le degré supérieur au droit strict tend au bonheur; mais à ce bonheur qu'il nous est permis d'obtenir dans ce monde, sans porter nos regards au delà. Mais si l'on se propose la démonstration universelle, que tout ce qui est honnête est utile, et que tout ce qui est déshonnête est nuisible, il faut monter à un principe plus élevé, l'immortalité de l'ame, et l'existence d'un Dieu créateur du monde; de manière que nous soyons tous considérés comme vivant dans une cité très-parfaite, et sous un souverain si sage, qu'il ne peut se tromper; si puissant, que nous ne pouvons, par quelque voie que ce soit, échapper à son autorité; si bon, que le bonheur soit de lui obéir.

C'est par sa puissance et sa providence admise par les hommes, que ce qui n'est que droit devient fait; que personne n'est offensé ou blessé que par lui-même; qu'aucune bonne action n'existe sans récompense assurée; aucune mauvaise, sans une châtiment certain : car rien n'est négligé dans cette république du monde par le souverain universel.

Il y a sous ce point de vue une justice universelle, qui proscrit l'abus des choses qui nous appartiennent de droit naturel; qui nous retient la main dans le malheur; qui empêche un grand

nombre d'actions mauvaises; et qui n'en commande pas un moindre nombre de bonnes : c'est la soumission au grand monarque, à celui qui nous a faits, et à qui nous nous devons, nous et les nôtres; c'est la crainte de nuire à l'harmonie universelle.

C'est la même considération ou croyance, qui fait la force du principe de droit, qu'il faut bien vivre, c'est-à-dire, honnêtement et pieusement.

Outre les lois éternelles du droit, de la raison et de la nature, dont l'origine est divine, il en est de volontaires qui appartiennent aux mœurs, et qui ne sont que par l'autorité d'un supérieur.

Voilà l'origine du droit civil; ce droit tient sa force de celui qui a le pouvoir en main dans la république; hors de la république, de ceux qui ont le même pouvoir que lui : c'est le consentement volontaire et tacite des peuples qui fonde le droit des gens.

Ce droit n'est pas le même pour tous les peuples et pour tous les temps; du moins, cela n'est pas nécessaire.

La base du droit social est dans l'enceinte du droit de la nature.

Le droit des gens protége celui qui doit veiller à la liberté publique, qui n'est point soumis à la puissance d'un autre, qui peut lever des troupes, avoir des hommes en armes, et faire des traités, quoiqu'il soit lié à un supérieur par des obliga-

tions, qu'il doive foi et hommage, et qu'il ait voué l'obéissance : de là les notions de potentat et de souverain.

La souveraineté n'exclut point une autorité supérieure à elle dans la république. Celui-là est souverain, qui jouit d'une puissance et d'une liberté telles, qu'il en est autorisé à intervenir aux affaires des nations par ses armes, et à assister dans leurs traités.

Il en est de la puissance civile dans les républiques libres, comme dans la nature; c'est ce qui a volonté.

Si les lois fondamentales n'ont pas pourvu dans la république à ce que ce qui a volonté jouisse de son droit, il y a vice.

Les actes sont des dispositions qui tiennent leur efficacité du droit; ou il faut les regarder comme des voies de fait.

Les actes, qui tiennent leur efficacité du droit, sont ou judiciaires ou intrajudiciaires; ou un seul y intervient, ou plusieurs; un seul, comme dans les testaments; plusieurs, comme dans les conventions.

Voilà l'analyse succincte de la philosophie de *Leibnitz*.

Jamais homme, peut-être, n'a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit que *Leibnitz* : cependant il n'existe de lui aucun corps d'ouvrages. Il est surprenant que l'Allemagne, à qui cet

homme fait lui seul autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce, n'ait pas encore recueilli ce qui est sorti de sa plume. Ce qu'il a composé sur le monde, sur Dieu, sur la nature, sur l'ame, comportait l'éloquence la plus sublime. Si ces idées avaient été exposées avec le coloris de Platon, le philosophe de Leipsick ne le céderait en rien au philosophe d'Athènes.

On s'est plaint, et avec quelque raison peut-être, que nous n'avions pas rendu à ce philosophe toute la justice qu'il méritait. C'était ici le lieu de réparer cette faute, si nous l'avons commise, de parler avec éloge, avec admiration, de cet homme célèbre, et nous le faisons avec joie. Nous n'avons jamais pensé à déprimer les grands hommes; nous sommes trop jaloux de l'honneur de l'espèce humaine : et puis, nous aurions beau dire, leurs ouvrages, transmis à la postérité, déposeraient en leur faveur, et contre nous; on ne les verrait pas moins grands, et on nous trouverait bien petits.

LESTE, adj. (*Gram.*) Il se dit d'un vêtement qui charge peu le corps et qui donne à l'homme un air de légèreté; d'une troupe qui n'est point embarrassée dans sa marche par des bagages qui la ralentiraient; quelquefois des personnes en qui l'on remarque la souplesse des membres, et l'activité des mouvements que demandent les exer-

cices du corps. Il a aujourd'hui une autre acception dans cette langue honnête que les gens du monde se sont faite pour désigner sans rougir, et par conséquent s'encourager à commettre sans remords des actions malhonnêtes. Un homme *leste* dans ce dernier sens, c'est un homme qui a acquis le droit de commettre une bassesse par le malheureux talent qu'il a d'en plaisanter : il nous fait rire d'un forfait qui devrait nous indigner. Un homme *leste* est encore celui qui sait saisir l'occasion, ou de faire sa cour, ou d'augmenter sa considération, ou d'ajouter à sa fortune. L'homme *leste* n'est pas moins adroit à esquiver une chose dangereuse qu'à ses suites. On a le ton *leste* quand on possède sa langue au point qu'on fait entendre aux autres tout ce qu'on veut sans les offenser ou les faire rougir.

LIAISON, (*Métaphysiq.*) principe nécessaire pour l'intelligence du monde considéré sous son point de vue le plus général, c'est-à-dire en tant qu'il est un être composé et modifiable. Cette *liaison* consiste en ce que chaque être qui entre dans la composition de l'univers, a la raison suffisante de sa coexistence ou de sa succession dans d'autres êtres. Empruntons un exemple dans la structure du corps humain. C'est un assemblage de plusieurs organes différents les uns des autres et coexistants. Ces organes sont liés entre eux. Si l'on vous demande en quoi consiste leur *liaison*, et que vous vous proposiez de l'expliquer

d'une manière intelligible, vous déduisez de leur structure la manière dont ils peuvent s'adapter les uns aux autres, et par là vous rendez raison de la possibilité de leur coexistence. Si l'on va plus loin, et que l'on vous requière de dire comment ces organes, en tant qu'organes, et relativement à leurs fonctions, sont liés ensemble, vous pouvez encore satisfaire à cette question. Le gosier, par exemple, et l'estomac sont deux organes du corps humain. Si vous ne les considérez que comme des êtres composés, et par rapport à leur matière, vous pouvez montrer comment l'un s'ajuste commodément à l'autre, en vertu de leur structure : mais si vous les prenez sur le pied d'organes du corps humain, de parties d'un corps humain, de parties d'un corps vivant, dont l'une sert au passage des aliments, et l'autre à leur digestion, ces deux fonctions expliquent distinctement la raison de la coexistence de ces deux organes.

De ce que chaque être a la raison suffisante de sa coexistence ou de sa succession des autres êtres, il s'ensuit qu'il y a une enchaînure universelle de toutes choses, la première étant liée à la troisième par la seconde, et ainsi de suite sans interruption. Rien de plus commun en effet que ces sortes de *liaisons*. Des planches sont attachées l'une à l'autre par des clous qui les séparent, de manière qu'elles ne se touchent point. La colle est une es-

pèce d'amas de petites chevilles qui, s'insérant de part et d'autre dans les pores du bois, forme un corps mitoyen qui sépare et *lie* en même temps les deux autres. Dans une chaîne, le premier anneau tient au dernier par le moyen de tous les autres. Le gosier tient aux intestins par l'estomac. C'est là l'image du monde entier. Toutes ses parties sont dans une *liaison* qui ne souffre aucun vide, aucune solution; chaque chose étant *liée* à toutes celles qui lui sont contiguës, par celles-ci à celles qui suivent immédiatement, et de même jusqu'aux dernières bornes de l'univers. Sans cela on ne pourrait rendre raison de rien; le monde ne serait plus un tout, il consisterait en pièces éparses et indépendantes, dont il ne résulterait aucun système, aucune harmonie.

La *liaison* la plus intime est celle de la cause avec l'effet; car elle produit la dépendance d'existence : mais il y en a encore plusieurs autres, comme celles de la fin avec le moyen, de l'attribut avec le sujet, de l'essence avec ses propriétés, du signe avec la chose signifiée, etc.; sur quoi il faut remarquer que la *liaison* de la fin avec les moyens suppose nécessairement une intelligence qui préside à l'arrangement, et qui *lie* tout à la fois l'effet avec la cause qui le produit, et avec sa propre intention. Dans une montre, par exemple, le mouvement de l'aiguille est *lié* d'une double manière; savoir, avec la structure même

de la montre, et avec l'intention de l'ouvrier.

L'univers entier est rempli de ces *liaisons* finales, qui annoncent la souveraine intelligence de son auteur. Le soleil élève les vapeurs de la mer, le vent les chasse au-dessus des terres, elles tombent en pluie, et pourquoi? Pour humecter la terre, et faire germer les semences qu'elle renferme. On n'a qu'à lire *Derham*, le *Spectacle de la nature*, pour voir combien les fins des choses sont sensibles dans la nature.

Il n'y a que les êtres finis qui puissent être assujétis à une semblable *liaison*; et l'assemblage actuel des êtres finis, liés de cette manière entre eux, forme ce qu'on appelle le *monde*, dans lequel il est aisé d'observer que toutes les choses, tant simultanées que successives, sont indissolublement unies. Cela se prouve également des grands corps, comme ceux qui composent le système planétaire, et des moindres qui font partie de notre globe. Le soleil et la terre sont deux grands corps simultanés dans ce monde visible. Si vous voulez expliquer le changement des saisons sur la terre et leurs successions régulières, vous ne la trouverez que dans le mouvement oblique du soleil parcourant l'écliptique; car, si vous supposiez que cet astre suive la route de l'équateur, il en résulterait une égalité perpétuelle de saisons. Otez tout-à-fait le soleil, voilà la terre livrée à un engourdissement perpétuel, les eaux changées

en glace, les plantes, les animaux, les hommes détruits sans retour, plus de générations, plus de corruptions, un vrai chaos. Le soleil renferme, par conséquent, la raison des changements que la terre subit. Il en est de même des autres planètes relativement à leur constitution et à leur distance du soleil. Les petits corps coexistants sont dans le même cas. Pour qu'une semence germe, il faut qu'elle soit mise en terre, arrosée par la pluie, échauffée par le soleil, exposée à l'action de l'air; sans le secours de ces causes, la végétation ne réussira point. Donc la raison de l'accroissement de la plante est dans la terre, dans la pluie, dans le soleil, dans l'air; donc elle est *liée* avec toutes ces choses.

Cet assemblage d'êtres *liés* entre eux de cette manière n'est pas une simple suite ou série d'un seul ordre de choses; c'est une combinaison d'une infinité de séries mêlées et entrelacées ensemble; car, pour ne pas sortir de l'enceinte de notre terre, n'y trouve-t-on pas une foule innombrable de choses contingentes, soit que nous regardions à la composition des substances, soit que nous observions leurs modifications. Il y a plus, une seule série de choses contingentes se subdivise manifestement en plusieurs autres. Le genre humain est une série qui dérive d'une tige commune, mais qui en a formé d'autres sans nombre. On peut en dire autant des animaux et même des vé-

gétaux. Ceux-ci, dans chacune de leurs espèces, constituent de pareilles séries. Les plantes naissent les unes des autres, soit de semence, soit par la séparation des tiges, soit par toute autre voie. Personne ne saurait donc méconnaître la multiplicité des séries, tant dans le règne animal que dans le végétal. Les autres êtres successifs, par exemple, les météores les plus bizarres et les plus irréguliers forment également des séries de choses contingentes, quoique ce ne soit pas suivant cette uniformité d'espèce qui règne dans les séries organisées. Si, de la composition des substances, nous passons à leur modification, la même vérité s'y confirme. Considérez un morceau de la surface extérieure de la terre exposée à un air libre, vous la verrez alternativement chaude, froide, humide, sèche, dure, molle; ces changements se succèdent sans interruption, durent autant que la suite des siècles, et coexistent aux générations des hommes, des animaux et des plantes. Le corps d'un homme, pendant toute la durée de sa vie, n'est-il pas le théâtre perpétuel d'une suite de scènes qui varient à chaque instant? car, à chaque instant, il se fait déperdition et réparation de substance. De la terre, si nous nous élevons aux corps célestes, nous serons en droit de raisonner de la même manière. Les observations des astronomes ne nous permettent pas de douter que toutes les planètes ne soient des corps

semblables à la terre, et ne doivent être compris sous une espèce commune. Les mêmes observations découvrent sur la surface de ces planètes des générations et des corruptions continuelles. En vertu donc de l'argument tiré de l'analogie, on peut conclure qu'il y a, dans toutes les planètes, plusieurs séries contingentes, tant de substances composées que de modifications. Le soleil, corps lumineux par lui-même, et qui compose avec les étoiles fixes une espèce particulière de grands corps du monde, est également sujet à divers changements dans sa surface. Il doit donc y avoir, dans cet astre et dans les étoiles fixes, une série d'états contingents. C'est ainsi que, de toute la nature, sort en quelque sorte une voix qui annonce la multiplicité et l'enchaînure des séries contingentes. Les difficultés, qu'on pourrait former contre ce principe sont faciles à lever. En remontant, dit-on, jusqu'au principe des généalogies, jusqu'aux premiers parents, on rencontre la même personne placée dans plusieurs séries différentes. Plusieurs personnes, actuellement vivantes, ont un an célèbre commun, qui se trouve par conséquent dans la généalogie de chacun. Mais cela ne nuit pas plus à la multiplicité des séries, que ne nuit à un arbre la réunion de plusieurs petites branches en une seule plus considérable, et celle des principales branches au tronc. Au contraire, c'est de là que tire sa force l'enchaînure univer-

selle des choses. On objecte encore que la mort d'un fils unique sans postérité rompt et termine, tout d'un coup, une série de contingents, qui avait duré depuis l'origine du monde. Mais si la série ne se continue pas dans l'espèce humaine, néanmoins la matière dont ce dernier individu était composé, n'étant point anéantie par sa mort, subit des changements également perpétuels, quoique dans d'autres séries. Et d'ailleurs aucune série, depuis l'origine des choses, n'est venue à manquer, aucune espèce de celles qui ont été créées ne s'est éteinte. Pour acquérir une idée complète de cette matière, il faut lire toute la première section de la *Cosmologie* de M. Wolf.

LIBERTÉ, s. f. (*Morale.*) La *liberté* réside dans le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut, conformément à sa propre détermination. On ne saurait dire que dans un sens fort impropre, que cette faculté ait lieu dans les jugements que nous portons sur les vérités, par rapport à celles qui sont évidentes; elles entraînent notre consentement, et ne nous laissent aucune *liberté*. Tout ce qui dépend de nous, c'est d'y appliquer notre esprit ou de l'en éloigner. Mais dès que l'évidence diminue, la *liberté* rentre dans ses droits, qui varient et se règlent sur les degrés de clarté ou d'obscurité : les biens et les maux en sont les principaux objets. Elle ne s'étend pas pourtant sur les notions générales du bien et

du mal. La nature nous a faits de manière que nous ne saurions nous porter que vers le bien, et qu'avoir horreur du mal envisagé en général; mais dès qu'il s'agit du détail, notre *liberté* a un vaste champ, et peut nous déterminer de bien des côtés différents, suivant les circonstances et les motifs. On se sert d'un grand nombre de preuves pour montrer que la *liberté* est une prérogative réelle de l'homme; mais elles ne sont pas toutes également fortes. M. Turretin en rapporte douze: en voici la liste. 1°. Notre propre sentiment qui nous fournit la conviction de la *liberté*. 2°. Sans *liberté*, les hommes seraient de purs automates, qui suivraient l'impulsion des causes, comme une montre s'assujétit aux mouvements dont l'horloger l'a rendue susceptible. 3°. Les idées de vertu et de vice, de louange et de blâme qui nous sont naturelles, ne signifieraient rien. 4°. Un bienfait ne serait pas plus digne de reconnaissance que le feu qui nous échauffe. 5°. Tout devient nécessaire ou impossible. Ce qui n'est pas arrivé ne pourrait arriver. Ainsi tous les projets sont inutiles; toutes les règles de la prudence sont fausses, puisque dans toutes choses la fin et les moyens sont également nécessairement déterminés. 6°. D'où viennent les remords de la conscience, et qu'ai-je à me reprocher si j'ai fait ce que je ne pouvais éviter de faire? 7°. Qu'est-ce qu'un poète, un historien, un conquérant, un sage législateur? Ce

sont des gens qui ne pouvaient agir autrement qu'ils ont fait. 8°. Pourquoi punir les criminels, et récompenser les gens de bien? Les plus grands scélérats sont des victimes innocentes qu'on immole, s'il n'y a point de *liberté*. 9°. A qui attribuer la cause du péché, qu'à Dieu? Que devient la religion avec tous ses devoirs? 10°. A qui Dieu donne-t-il des lois, fait-il des promesses et des menaces, prépare-t-il des peines et des récompenses? à de pures machines incapables de choix? 11°. S'il n'y a point de *liberté*, d'où en avons-nous l'idée? Il est étrange que des causes nécessaires nous aient conduit à douter de leur propre nécessité. 12°. Enfin les fatalistes ne sauraient se formaliser de quoi que ce soit qu'on leur dit, et de ce qu'on leur fait.

Pour traiter ce sujet avec précision, il faut donner une idée des principaux systèmes qui le concernent. Le premier système sur la *liberté* est celui de la fatalité. Ceux qui l'admettent n'attribuent pas nos actions à nos idées, dans lesquelles seules réside la persuasion, mais à une cause mécanique, laquelle entraîne avec soi la détermination de la volonté; de manière que nous n'agissons pas, parce que nous le voulons, mais que nous voulons, parce que nous agissons. C'est là la vraie distinction entre la *liberté* et la fatalité. C'est précisément celle que les Stoïciens reconnaissaient autrefois, et que les Mahométans admettent en-

core de nos jours. Les Stoïciens pensaient donc que tout arrive par une aveugle fatalité; que les événements se succèdent les uns aux autres, sans que rien puisse changer l'étroite chaîne qu'ils forment entre eux; enfin que l'homme n'est point libre. La *liberté*, disaient-ils, est une chimère d'autant plus flatteuse, que l'amour-propre s'y prête tout entier. Elle consiste en un point assez délicat, en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, et qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire : il arrive de là que, méconnaissant ces motifs, et ne pouvant rassembler les circonstances qui l'ont déterminé à agir d'une certaine manière, chaque homme se félicite de ses actions, et se les attribue.

Le *fatum* des Turcs vient de l'opinion où ils sont que tout est abreuvé des influences célestes, et qu'elles règlent la disposition future des événements.

Les Esséniens avaient une idée si haute et si décisive de la providence, qu'ils croyaient que tout arrive par une fatalité inévitable, et suivant l'ordre que cette providence a établi, et qui ne change jamais. Point de choix dans leur système, point de *liberté*. Tous les événements forment une chaîne étroite et inaltérable : ôtez un seul de ces événements, la chaîne est rompue, et toute l'économie de l'univers est troublée. Une chose qu'il faut ici remarquer, c'est que la doctrine qui

détruit la *liberté* porte naturellement à la volupté; et qui ne consulte que son goût, son amour-propre et ses penchants, trouve assez de raisons pour la suivre et pour l'approuver : cependant les mœurs des Esséniens et des Stoïciens ne se ressentaient point du désordre de leur esprit.

Spinosa, Hobbes et plusieurs autres ont admis de nos jours une semblable fatalité.

Spinosa a répandu cette erreur dans plusieurs endroits de ses ouvrages; l'exemple qu'il allègue pour éclaircir la matière de la *liberté* suffira pour nous en convaincre. « Concevez, dit-il, qu'une « pierre, pendant qu'elle continue à se mouvoir, « pense et sache qu'elle s'efforce de continuer au- « tant qu'elle peut son mouvement; cette pierre « par cela même qu'elle a le sentiment de l'effort « qu'elle fait pour se mouvoir, et qu'elle n'est « nullement indifférente entre le mouvement et « le repos, croira qu'elle est très-libre, et qu'elle « persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle « le veut. Et voilà quelle est cette *liberté* tant « vantée, et qui consiste seulement dans le sen- « timent que les hommes ont de leurs appétits, « et dans l'ignorance des causes de leurs détermi- « nations ». Spinosa ne dépouille pas seulement les créatures de la *liberté*, il assujétit encore son Dieu à une brute et fatale nécessité : c'est le grand fondement de son système. De ce principe il s'ensuit qu'il est impossible qu'aucune chose qui

n'existe pas actuellement ait pu exister, et que tout ce qui existe, existe si nécessairement qu'il ne saurait n'être pas; et enfin qu'il n'y a pas jusqu'aux manières d'être, et aux circonstances de l'existence des choses, qui n'aient dû être à tous égards précisément ce qu'elles sont aujourd'hui. Spinosa admet en termes exprès ces conséquences, et il ne fait pas difficulté d'avouer qu'elles sont des suites naturelles de ses principes.

On peut réduire tous les arguments dont Spinosa et ses sectateurs se sont servis pour soutenir cette absurde hypothèse, à ces deux. Ils disent 1°. que puisque tout effet présuppose une cause, et que, de la même manière que tout mouvement qui arrive dans un corps lui est causé par l'impulsion d'un autre corps, et le mouvement de ce second par l'impulsion d'un troisième; et ainsi chaque volition, et chaque détermination de la volonté de l'homme, doit nécessairement être produite par quelque cause extérieure, et celle-ci par une troisième; d'où ils concluent que la *liberté* de la volonté n'est qu'une chimère. Ils disent en second lieu que la pensée avec tous ses modes, ne sont que des qualités de la matière; et par conséquent qu'il n'y a point de *liberté* de volonté, puisqu'il est évident que la matière n'a pas en elle-même le pouvoir de commencer le mouvement, ou de se donner à elle-même la moindre détermination.

En troisième lieu, ils ajoutent que ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre dépend si nécessairement de ce que nous sommes dans l'instant présent, qu'il est métaphysiquement impossible que nous soyons autres. Car, continuent-ils, supposons une femme qui soit entraînée par sa passion à se jeter tout-à-l'heure entre les bras de son amant; si nous imaginons cent mille femmes entièrement semblables à la première, d'âge, de tempérament, d'éducation, d'organisation, d'idées, telles en un mot, qu'il n'y ait aucune différence assignable entre elles et la première : on les voit toutes également soumises à la passion dominante, et précipitées entre les bras de leurs amants, sans qu'on puisse concevoir aucune raison pour laquelle l'une ne ferait pas ce que toutes les autres feront. Nous ne faisons rien qu'on puisse appeler bien ou mal, sans motif. Or il n'y a aucun motif qui dépende de nous, soit eu égard à sa production, soit eu égard à son énergie. Prétendre qu'il y a dans l'ame une activité qui lui est propre, c'est dire une chose inintelligible, et qui ne résout rien. Car il faudra toujours une cause indépendante de l'ame qui détermine cette activité à une chose plutôt qu'à une autre; et pour reprendre la première partie du raisonnement, ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre dépend donc absolument de ce que nous sommes dans l'instant présent; ce que nous sommes dans

l'instant présent dépend donc de ce que nous étions dans l'instant précédent; et ainsi de suite, en remontant jusqu'au premier instant de notre existence, s'il y en a un. Notre vie n'est donc qu'un enchaînement d'instants d'existence et d'actions nécessaires; notre volonté, un acquiescement à être ce que nous sommes nécessairement dans chacun de ces instants; et notre *liberté* une chimère : ou il n'y a rien de démontré en aucun genre, ou cela l'est. Mais ce qui confirme surtout ce système, c'est le moment de la délibération, le cas de l'irrésolution. Qu'est-ce que nous faisons dans l'irrésolution ? nous oscillons entre deux ou plusieurs motifs, qui nous tirent alternativement en sens contraire. Notre entendement est alors comme créateur et spectateur de la nécessité de nos balancements. Supprimez tous les motifs qui nous agitent, alors inertie et repos nécessaires. Supposez un seul et unique motif, alors une action nécessaire. Supposez deux ou plusieurs motifs conspirants, même nécessité, et plus de vitesse dans l'action. Supposez deux ou plusieurs motifs opposés et à peu près de forces égales, alors oscillations, oscillations semblables à celles des bras d'une balance mise en mouvement, et durables jusqu'à ce que le motif le plus puissant fixe la situation de la balance et de l'ame. Et comment se pourrait-il faire que le motif le plus faible fût le motif déterminant ? Ce serait dire qu'il est en

même temps le plus faible et le plus fort. Il n'y a de différence entre l'homme automate qui agit dans le sommeil, et l'homme intelligent qui agit et qui veille, sinon que l'entendement est plus présent à la chose; quant à la nécessité, elle est la même. Mais, leur dit-on, qu'est-ce que ce sentiment intérieur de notre *liberté?* l'illusion d'un enfant qui ne réfléchit sur rien. L'homme n'est donc pas différent d'un automate? Nullement différent d'un automate qui sent; c'est une machine plus composée? Il n'y a donc plus de vicieux et de vertueux? non, si vous le voulez; mais il y a des êtres heureux ou malheureux, bienfaisants et malfaisants. Et les récompenses et les châtiments? Il faut bannir ces mots de la morale; on ne récompense point, mais on encourage à bien faire; on ne châtie point, mais on étouffe, on effraie. Et les lois, et les bons exemples, et les exhortations, à quoi servent-elles? Elles sont d'autant plus utiles, qu'elles ont nécessairement leurs effets. Mais, pourquoi distinguez-vous, par votre indignation et par votre colère, l'homme qui vous offense, de la tuile qui vous blesse? c'est que je suis déraisonnable, et qu'alors je ressemble au chien qui mord la pierre qui l'a frappé. Mais cette idée de *liberté* que nous avons, d'où vient-elle? De la même source qu'une infinité d'autres idées fausses que nous avons? En un mot, concluent-ils, ne vous effarouchez pas à contre-temps.

Ce système qui vous paraît si dangereux, ne l'est point; il ne change rien au bon ordre de la société. Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer; les choses qui les améliorent seront toujours à multiplier et à fortifier. C'est une dispute de gens oisifs, qui ne mérite point la moindre animadversion de la part du législateur. Seulement notre système de la nécessité assure à toute cause bonne, ou conforme à l'ordre établi, son bon effet; à toute cause mauvaise ou contraire à l'ordre établi, son mauvais effet; et en nous prêchant l'indulgence et la commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêchent d'être si vains de ne pas leur ressembler; c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon.

En quatrième lieu, ils demandent si l'homme est un être simple tout spirituel, ou tout corporel, ou un être composé. Dans les deux premiers cas, ils n'ont pas de peine à prouver la nécessité de ses actions; et si on leur répond que c'est un être composé de deux principes, l'un matériel et l'autre immatériel, voici comment ils raisonnent. Ou le principe spirituel est toujours dépendant du principe immatériel, ou toujours indépendant. S'il en est toujours dépendant, nécessité aussi absolue que si l'être était un, simple et tout matériel, ce qui est vrai. Mais si on leur soutient qu'il en est quelquefois dépendant, et quelquefois

indépendant; si on leur dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres, au lieu qu'elles le sont dans ceux qui sont sains, ils répondent qu'il n'y a ni uniformité ni liaison dans notre système, et que nous rendons les deux principes indépendants, selon le besoin que nous avons de cette supposition pour nous défendre, et non selon la vérité de la chose. Si un fou n'est pas libre, un sage ne l'est pas davantage; et soutenir le contraire, c'est prétendre qu'un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six. Mais si un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six, il ne le sera pas non plus par un poids de mille; car alors il résiste à un poids de six livres par un principe indépendant de sa pesanteur, et ce principe, quel qu'il soit, n'aura pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six livres, parce qu'il faut alors qu'il soit d'une nature différente de celle des poids.

Voilà certainement les arguments les plus forts qu'on puisse faire contre notre sentiment. Pour en montrer la vanité, je leur opposerai les trois propositions suivantes : La première est qu'il est faux que tout effet soit le produit de quelque cause externe; qu'au contraire il faut de toute nécessité reconnaître un commencement d'action, c'est-à-dire un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune

action précédente, et que ce pouvoir peut être et est effectivement dans l'homme. Ma seconde proposition est que la pensée et la volonté ne sont ni ne peuvent être des qualités de la matière. La troisième enfin, que quand bien même l'ame ne serait pas une substance distincte du corps, et qu'on supposerait que la pensée et la volonté ne sont que des qualités de la matière; cela même ne prouverait pas que la *liberté* de la volonté fût une chose impossible.

Je dis, 1°. que tout effet ne peut pas être produit par des causes externes, mais qu'il faut de toute nécessité reconnaître un commencement d'action, c'est-à-dire un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune action antécédente, et que ce pouvoir est actuellement dans l'homme.

Je dis en second lieu, que la pensée et la volonté n'étant point des qualités de la matière, elles ne peuvent pas par conséquent être soumises à ses lois; car tout ce qui est fait ou composé d'une chose, il est toujours cette même chose dont il est composé. Par exemple, tous les changements, toutes les compositions, toutes les divisions possibles de la figure ne sont autre chose que figure; et toutes les compositions, tous les effets possibles du mouvement ne seront jamais autre chose que mouvement. Si donc il y a eu un temps où il n'y ait eu dans l'univers autre chose que matière et que mouvement, il faudra

dire qu'il est impossible que jamais il y ait pu avoir dans l'univers autre chose que matière et que mouvement. Dans cette supposition, il est aussi impossible que l'intelligence, la réflexion et toutes les diverses sensations aient jamais commencé à exister, qu'il est maintenant impossible que le mouvement soit bleu ou rouge, et que le triangle soit transformé en un son.

Mais quand même j'accorderais à Spinosa et à Hobbes que la pensée et la volonté peuvent être et sont en effet des qualités de la matière, tout cela ne déciderait point en leur faveur la question présente sur la *liberté*, et ne prouverait pas qu'une volonté libre fût une chose impossible; car, puisque nous avons déjà démontré que la pensée et la volonté ne peuvent pas être des productions de la figure et du mouvement, il est clair que tout homme qui suppose que la pensée et la volonté sont des qualités de la matière, doit supposer aussi que la matière est capable de certaines propriétés entièrement différentes de la figure et du mouvement. Or si la matière est capable de telles propriétés, comment prouvera-t-on que les effets de la figure et du mouvement, étant tous nécessaires, les effets des autres propriétés de la matière, entièrement distinctes de celles-là, doivent être pareillement nécessaires? Il paraît par là que l'argument dont Hobbes et ses sectateurs font leur grand bouclier, n'est qu'un

pur sophisme ; car ils supposent d'un côté que la matière est capable de pensée et de volonté, d'où ils concluent que l'ame n'est qu'une pure matière. Sachant d'un autre côté que les effets de la figure et du mouvement doivent tous être nécessaires, ils en concluent que toutes les opérations de l'ame sont nécessaires ; c'est-à-dire que, lorsqu'il s'agit de prouver que l'ame n'est que pure matière, ils supposent la matière capable non-seulement de figure et de mouvement, mais aussi d'autres propriétés inconnues. Au contraire, s'agit-il de prouver que la volonté et les autres opérations de l'ame sont des choses nécessaires, ils dépouillent la matière de ces prétendues propriétés inconnues, et n'en font plus qu'un pur solide, composé de figure et de mouvement.

Après avoir satisfait à quelques objections qu'on fait contre la *liberté*, attaquons à notre tour les partisans de l'aveugle fatalité. La *liberté* brille dans tout son jour, soit qu'on la considère dans l'esprit, soit qu'on l'examine par rapport à l'empire qu'elle exerce sur le corps. Et 1°. quand je veux penser à quelque chose, comme à la vertu que l'aimant a d'attirer le fer, n'est-il pas certain que j'applique mon ame à méditer cette question toutes les fois qu'il me plaît, et que je l'en détourne quand je veux ? Ce serait chicaner honteusement que de vouloir en douter. Il ne s'agit plus que d'en découvrir la cause. On voit, 1°. que

l'objet n'est pas devant mes yeux; je n'ai ni fer ni aimant; ce n'est donc pas j'objet qui m'a déterminé à y penser. Je sais bien que quand nous avons vu une fois quelque chose, il reste quelques traces dans le cerveau qui facilitent la détermination des esprits. Il peut arriver de là que quelquefois ces esprits coulent d'eux-mêmes dans ces traces, sans que nous en sachions la cause; ou même un objet qui a quelque rapport avec celui qu'ils représentent, peut les avoir excités et réveillés pour agir, alors l'objet vient de lui-même se présenter à notre imagination. De même, quand les esprits animaux sont émus par quelque forte passion, l'objet se représente malgré nous; et quoi que nous fassions, il occupe notre pensée. Tout cela se fait; on n'en disconvient pas. Mais il n'est pas question de cela : car, outre toutes ces raisons qui peuvent exciter en mon esprit une telle pensée, je sens que j'ai le pouvoir de la produire toutes les fois que je veux. Je pense à ce moment pourquoi l'aimant attire le fer; dans un moment, si je veux, je n'y penserai plus, et j'occuperai mon esprit à méditer sur le flux et le reflux de la mer. De là je passerai, s'il me plaît, à rechercher la cause de la pesanteur; ensuite je rappellerai, si je veux, la pensée de l'aimant, et je la conserverai tant qu'il me plaira. On ne peut agir plus librement. Non seulement j'ai ce pouvoir, mais je sens et je sais que je l'ai. Puis donc

que c'est une vérité d'expérience, de connaissance et de sentiment, on doit plutôt la considérer comme un fait incontestable que comme une question dont on doive disputer. Il y a donc sans contredit, au dedans de moi, un principe, une cause supérieure qui régit mes pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui les rappelle en un instant et à son commandement; et par conséquent il y a dans l'homme un esprit libre, qui agit sur soi-même comme il lui plaît.

A l'égard des opérations du corps, le pouvoir absolu de la volonté n'est pas moins sensible. Je veux mouvoir mon bras, je le remue aussitôt; je veux parler, et je parle à l'instant, etc. On est intérieurement convaincu de toutes ces vérités, personne ne les nie : rien au monde n'est capable de les obscurcir. On ne peut donner ni se former une idée de la *liberté*, quelque grande, quelque indépendante qu'elle puisse être, que je n'éprouve et ne reconnaisse en moi-même à cet égard. Il est ridicule de dire que je crois être libre, parce que je suis capable et susceptible de plusieurs déterminations occasionées par divers mouvements que je ne connais pas : car je sais, je connais et je sens que les déterminations, qui font que je parle, ou que je me tais, dépendent de ma volonté; nous ne sommes donc pas libres seulement en ce sens, que nous avons la connaissance de nos mouvements, et que nous ne sentons ni force ni con-

trainte ; au contraire, nous sentons que nous avons chez nous le maître de la machine qui en conduit les ressorts comme il lui plaît. Malgré toutes les raisons et toutes les déterminations qui me portent et me poussent à me promener, je sens et je suis persuadé que ma volonté peut à son gré arrêter et suspendre à chaque instant l'effet de tous ces ressorts cachés qui me font agir. Si je n'agissais que par ces resssorts cachés, par les impressions des objets, il faudrait nécessairement que j'accomplisse tous les mouvements qu'ils seraient capables de produire ; de même qu'une bille poussée achève sur la table du billard tout le mouvement qu'elle a reçu.

On pourrait alléguer plusieurs occasions dans la vie humaine, où l'empire de cette *liberté* s'exerce avec tant de pouvoir qu'elle dompte les corps, et en réprime avec violence tous les mouvements. Dans l'exercice de la vertu, où il s'agit de résister à une forte passion, tous les mouvements du corps sont déterminés par la passion ; mais la volonté s'y oppose et les réprime par la seule raison du devoir. D'un autre côté, quand on fait réflexion sur tant de personnes qui se sont privées de la vie, sans y être poussées, ni par la folie, ni par la fureur, etc., mais par la seule vanité de faire parler d'eux, ou pour montrer la force de leur esprit, etc., il faut nécessairement reconnaître ce pouvoir de la *liberté* plus fort que tous les mou-

vements de la nature. Quel pouvoir ne faut-il pas exercer sur ce corps pour contraindre de sang-froid la main à prendre un poignard pour se l'enfoncer dans le cœur !

Un des plus beaux esprits de notre siècle a voulu essayer jusqu'à quel point on pouvait soutenir un paradoxe. Son imagination libertine a osé se jouer sur un sujet aussi respectable que celui de la *liberté*. Voici l'objection dans toute sa force. Ce qui est dépendant d'une chose, a certaines proportions avec cette même chose-là; c'est-à-dire, qu'il reçoit des changements, quand elle en reçoit selon la nature de leur proportion. Ce qui est indépendant d'une chose, n'a aucune proportion avec elle; en sorte qu'il demeure égal, quand elle reçoit des augmentations et des dimensions. Je suppose, continue-t-il, avec tous les métaphysiciens, 1°. que l'ame pense suivant que le cerveau est disposé, et qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau, et à de certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'ame. 2°. Que tous les objets même spirituels auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau. 3°. Je suppose encore un cerveau où soient en même temps deux sortes de dispositions matérielles contraires et d'égale force; les unes qui portent l'ame à penser vertueusement sur un sujet, les autres qui la portent à penser vicieusement.

Cette supposition ne peut être refusée ; les dispositions matérielles contraires se peuvent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré, et s'y rencontrent même nécessairement toutes les fois que l'ame délibère, et ne sait quel parti prendre. Cela supposé, je dis, ou l'ame se peut absolument déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau tout ne tend qu'à l'indétermination, et que pourtant elle se détermine ; donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau ; donc il n'a nulle proportion avec elles ; donc il demeure le même, quoiqu'elles changent ; donc si l'équilibre du cerveau subsistant, l'ame se détermine à penser vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer, quand ce sera la disposition matérielle à penser vicieusement qui l'emportera sur l'autre ; donc à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'ame n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer au choix des pensées vertueuses ; donc l'ame a en elle-même le pouvoir de se déterminer malgré toutes les dispositions contraires du cerveau ; donc les pensées de l'ame sont toujours libres. Venons au second cas.

Si l'ame ne peut se déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans le cerveau; et l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera; donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses est absolument dépendant des dispositions du cerveau; donc, pour mieux dire, l'ame n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu; donc les pensées de l'ame ne sont jamais libres. Or, rassemblant les deux cas, ou il se trouve que les pensées de l'ame sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais en quelque cas que ce puisse être; or il est vrai et reconnu de tous que les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude, et des fous, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnaître le nœud de ce raisonnement. Il établit un principe uniforme dans l'ame; en sorte que le principe est toujours ou indépendant des dispositions du cerveau, ou toujours dépendant; au lieu que dans l'opinion commune on le suppose quelquefois dépendant, et d'autres fois indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres, parce que

les dispositions matérielles du cerveau sont atténuées et élevées à un tel degré, que l'ame ne leur peut résister; au lieu que dans ceux qui sont sains, les dispositions du cerveau sont modérées, et n'entraînent pas nécessairement l'ame. Mais, 1°. dans ce système, le principe n'étant pas uniforme, il faut qu'on l'abandonne, si je puis expliquer tout par un qui le soit. 2°. Si, comme nous l'avons dit plus haut, un poids de cinq livres pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille; car s'il résistait à un poids de six livres par un principe indépendant de la pesanteur, ce principe, quel qu'il fût, d'une nature toute différente de celle des poids, n'aurait pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six. Ainsi, si l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'ame résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre; parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau, et qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau. 3°. Si l'ame pouvait voir très-clairement, malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore malgré une dispo-

sition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle. 4°. On convient que l'ame dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit. Cependant, si sur la vertu ou le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'ame que lorsqu'elles sont extrêmes, et qu'elles lui laissent la *liberté* lorsqu'elles sont modérées ; en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice : il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité, ce qu'on ne peut pas admettre. Il est vrai que le travail augmente l'esprit, ou pour mieux dire, qu'il fortifie les dispositions du cerveau, et qu'ainsi l'esprit croît précisément autant que le cerveau se perfectionne.

En cinquième lieu, je suppose que toute la différence qui est entre un cerveau qui veille et un cerveau qui dort, est qu'un cerveau qui dort est moins rempli d'esprits, et que les nerfs y sont moins tendus ; de sorte que les mouvements ne se communiquent pas d'un nerf à l'autre, et que les esprits qui rouvrent une trace n'en rouvrent pas une autre qui lui est liée. Cela supposé, si l'ame est en pouvoir de résister aux dispositions du cerveau, lorsqu'elles sont faibles, elle est toujours libre dans les songes, où les dispositions du cerveau qui la portent à de certaines choses sont

toujours très-faibles. Si l'on dit que c'est qu'il ne se présente à elle que d'une sorte de pensées qui n'offrent point matière de délibération, je prends un songe où l'on délibère si l'on tuera son ami, ou si l'on ne le tuera pas; ce qui ne peut être produit que par des dispositions matérielles du cerveau qui soient contraires; et en ce cas il paraît que, selon les principes de l'opinion commune, l'ame devrait être libre.

Je suppose qu'on se réveille lorsqu'on était résolu à tuer son ami, et que dès qu'on est réveillé on ne le veut plus tuer; tout le changement qui arrive dans le cerveau, c'est qu'il se remplit d'esprits, que les nerfs se tendent : il faut voir comment cela produit la *liberté*. La disposition matérielle du cerveau qui me portait en songe à tuer mon ami, était plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, et elles demeurent dans la même disposition où elles étaient; l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre; et vous ne sauriez concevoir pourquoi l'ame est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force, et l'autre trente, et pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force, et l'autre trois.

Si ce changement du cerveau n'a fortifié que l'une de ces dispositions, il faut, pour établir la *liberté*, que ce soit celle contre laquelle je me dé-

termine, c'est-à-dire, celle qui me portait à vouloir tuer mon ami; et alors vous ne sauriez concevoir pourquoi la force qui survient à cette disposition vicieuse est nécessaire, pour faire que je puisse me déterminer en faveur de la disposition vertueuse qui demeure la même; ce changement paraît plutôt un obstacle à la *liberté*. Enfin, s'il fortifie une disposition plus que l'autre, il faut encore que ce soit la disposition vicieuse, et vous ne sauriez concevoir non plus pourquoi la force qui lui survient est nécessaire pour faire que l'une puisse faire embrasser l'autre qui est toujours plus faible, quoique plus forte qu'auparavant.

Si l'on dit que ce qui empêche pendant le sommeil la *liberté* de l'ame, c'est que les pensées ne se présentent pas à elle avec assez de netteté et de distinction; je réponds que le défaut de netteté et de distinction dans les pensées peut seulement empêcher l'ame de se déterminer avec assez de connaissance; mais qu'il ne la peut empêcher de se déterminer librement, et qu'il ne doit pas ôter la *liberté*, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend. L'obscurité et la confusion des pensées fait que l'ame ne sait pas assez sur quoi elle délibère; mais elle ne fait pas que l'ame soit entraînée nécessairement à un parti; autrement si l'ame était nécessairement entraînée, ce serait sans doute par celles de ses idées obscures et confuses qui le seraient le moins; et je

demanderais, pourquoi le plus de netteté et de distinction dans les pensées la déterminerait nécessairement pendant que l'on dort, et non pas pendant que l'on veille; et je ferais revenir tous les raisonnements que j'ai faits sur les dispositions matérielles.

Reprenons maintenant l'objection par parties. J'accorde d'abord les trois principes que pose l'objection. Cela posé, voyons quel argument on peut faire contre la *liberté*. Ou l'ame, nous dit-on, se peut absolument déterminer dans l'équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer; elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer. Jusqu'ici il n'y a point de difficulté; mais d'en conclure que le pouvoir qu'a l'ame de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau, c'est ce qui n'est pas exactement vrai. Si vous ne voulez dire par là que ce qu'on entend ordinairement, savoir, que la *liberté* ne réside pas dans le corps, mais seulement que l'ame en est le siége, la source et l'origine, je n'aurai sur cela aucune dispute avec vous; mais si vous voulez en inférer que, quelles que soient les dispositions matérielles du cerveau, l'ame aura toujours le pouvoir de se déterminer au choix qui lui plaira; c'est ce que je vous nierai. La raison en est, que l'ame pour se déterminer librement,

doit nécessairement exercer toutes ses fonctions, et que pour les exercer, elle a besoin d'un corps prêt à obéir à tous ses commandements, de même qu'un joueur de luth doit avoir un luth dont toutes les cordes soient tendues et accordées pour jouer les airs avec justesse : or il peut fort bien se faire que les dispositions matérielles du cerveau soient telles que l'ame ne puisse exercer toutes ses fonctions, ni par conséquent sa *liberté* : car la *liberté* consiste dans le pouvoir qu'on a de fixer ses idées, d'en rappeler d'autres pour les comparer ensemble, de diriger le mouvement de ses esprits, de les arrêter dans l'état où ils doivent être pour empêcher qu'une idée ne s'échappe, de s'opposer au torrent des autres esprits qui viendraient à la traverse imprimer à l'ame malgré elle d'autres idées. Or le cerveau est quelquefois tellement disposé, que ce pouvoir manque absolument à l'ame, comme cela se voit dans les enfants, dans ceux qui rêvent, etc. Posons un vaisseau mal fabriqué, un gouvernail mal fait, le pilote, avec tout son art, ne pourra point le conduire comme il souhaite : de même aussi un corps mal conformé, un tempérament dépravé produira des actions déréglées. L'esprit humain ne pourra pas plus apporter de remède à ce déréglement pour le corriger, qu'un pilote au désordre du mouvement de son vaisseau.

Mais enfin, direz-vous, le pouvoir que l'ame a

de se déterminer, est-il absolument dépendant des dispositions du cerveau, ou ne l'est-il pas? Si vous dites que ce pouvoir de l'ame est absolument dépendant des dispositions du cerveau, vous direz aussi que l'ame ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions du cerveau ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera. Si au contraire vous supposez que ce pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau, vous devez reconnaître pour libres les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, etc. Je réponds que le pouvoir que l'ame a de se déterminer est quelquefois dépendant des dispositions du cerveau, et d'autres fois indépendant. Il est dépendant toutes les fois que le cerveau qui sert à l'ame d'organe et d'instrument pour exercer ses fonctions n'est pas bien disposé; alors les ressorts de la machine étant détraqués, l'ame est entraînée sans pouvoir exercer sa *liberté*. Mais le pouvoir de se déterminer est indépendant des dispositions matérielles du cerveau, lorsque ces dispositions sont modérées, que le cerveau est plein d'esprits, et que les nerfs sont tendus. La *liberté* sera d'autant plus parfaite, que l'organe du cerveau sera mieux constitué, et que ses dispositions seront plus modérées. Je ne saurais vous marquer quelles sont les bornes au-delà desquelles s'évanouit la *liberté*. Tout ce que je sais, c'est que le pouvoir de se déterminer sera

absolument indépendant des dispositions du cerveau, toutes les fois que le cerveau sera plein d'esprits, que ses fibres seront fermes, qu'elles seront tendues, et que les ressorts de la machine ne seront point démontés, ni par les accidents, ni par les maladies. Le principe, dites-vous, n'est pas uniforme dans l'ame. Il est bien plus conforme à la philosophie de supposer l'ame ou toujours libre ou toujours esclave. Et moi, je dis que l'expérience est la seule vraie physique. Or que nous dit-elle, cette expérience? Elle nous dit que nous sommes quelquefois emportés malgré nous; d'où je conclus, donc nous sommes quelquefois maîtres de nous; la maladie prouve la santé, et la *liberté* est la santé de l'ame. Voyez dans le deuxième *Discours sur la liberté* ce raisonnement paré et embelli par M. de Voltaire de toutes les grâces de la poésie.

La *liberté*, dis-tu, t'est quelquefois ravie :
Dieu te la devait-il immuable, infinie,
Égale en tout état, en tout temps, en tout lieu?
Tes destins sont d'un homme, et tes vœux sont d'un dieu.
Quoi! dans cet océan, cet atome qui nage
Dira : L'immensité doit être mon partage.
Non, tout est faible en toi, changeant et limité;
Ta force, ton esprit, tes talents, ta beauté.
La nature, en tout sens, a des bornes prescrites,
Et le pouvoir humain serait seul sans limites!
Mais, dis-moi, quand ton cœur formé de passions
Se rend, malgré lui-même, à leurs impressions,
Qu'il sent dans ses combats sa *liberté* vaincue,
Tu l'avais donc en toi, puisque tu l'as perdue?

Une fièvre brûlante, attaquant tes ressorts,
Vient à pas inégaux miner ton faible corps :
Mais quoi ! par ce danger répandu sur ta vie,
Ta santé pour jamais n'est point anéantie,
On te voit revenir des portes de la mort,
Plus ferme, plus content, plus tempérant, plus fort.
Connais mieux l'heureux don que ton chagrin réclame,
La *liberté*, dans l'homme, est la santé de l'ame.
On la perd quelquefois ; la soif de la grandeur,
La colère, l'orgueil, un amour suborneur,
D'un desir curieux les trompeuses saillies ;
Hélas ! combien le cœur a-t-il de maladies !

Si un poids de cinq livres, dites-vous, pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille. Ainsi, si l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique pourtant modérée, est plus forte que la disposition matérielle à la vertu ; il faut que l'ame résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre. Je réponds qu'il ne s'ensuit nullement que l'ame puisse résister à une disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de la disposition matérielle à la vertu, précisément parce qu'elle aura résisté à cette même disposition matérielle du vice, quand elle était un peu plus forte que l'autre. Quand de deux dispositions contraires, qui sont dans le cerveau, l'une est infiniment plus forte que l'autre, il peut se faire que, dans cet état, le mouvement naturel des esprits soit trop violent, et que par conséquent

la force de l'ame n'ait nulle proportion avec celle de ces esprits qui l'emportent nécessairement. Quoique le principe par lequel je me détermine soit indépendant des dispositions du cerveau, puisqu'il réside dans mon ame, on peut dire néanmoins qu'il les suppose comme une condition sans laquelle il deviendrait inutile. Le pouvoir de se déterminer n'est pas plus dépendant des dispositions du cerveau, que le pouvoir de peindre, de graver et d'écrire; l'art du pinceau, du burin et de la plume; et de même qu'on ne peut bien écrire, bien graver et bien peindre, si l'on n'a une bonne plume, un bon burin et un pinceau; ainsi l'on ne peut agir avec *liberté*, à moins que le cerveau ne soit bien constitué. Mais aussi, de même que le pouvoir d'écrire, de graver et de peindre est absolument indépendant de la plume, du burin et du pinceau, le pouvoir de se déterminer ne l'est pas moins des dispositions du cerveau.

On convient, dira-t-on, que l'ame dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit : cependant si, sur la vertu et sur le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'ame que lorsqu'elles sont extrêmes, et qu'elles lui laissent la *liberté* lorsqu'elles sont modérées, en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice, il devrait être aussi qu'on peut

avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité. J'avoue que je ne sens pas assez le fin de ce raisonnement. Je ne saurais concevoir pourquoi, pouvant avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice, je pourrais aussi avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité. Le plus ou le moins d'esprit dépend du plus ou du moins de délicatesse des organes : il consiste dans une certaine conformation du cerveau, dans une heureuse disposition des fibres. Toutes ces choses n'étant nullement soumises au choix de ma volonté, il ne dépend pas de moi de me mettre en état d'avoir, si je veux, beaucoup de discernement et de pénétration. Mais la vertu et le vice dépendent de ma volonté; je ne nierai pourtant pas que le tempérament n'y contribue beaucoup, et ordinairement on se fie plus à une vertu qui est naturelle et qui a sa source dans le sang, qu'à celle qui est un pur effet de la raison, et qu'on a acquise à force de soins.

Je suppose, continue-t-on, qu'on se réveille lorsqu'on était résolu à tuer son ami, et que, dès qu'on est réveillé, on ne veut plus le tuer; la disposition matérielle du cerveau, qui me portait en songe à vouloir tuer mon ami, était plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, ou elles demeurent dans la même disposition où

elles étaient, l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre. Vous ne sauriez concevoir pourquoi l'ame est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force et l'autre trente; et pourquoi elle n'est pas libre, quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force, et l'autre que trois. Cette objection n'a de force, que parce qu'on ne démêle pas assez exactement les différences qui se trouvent entre l'état de veille et celui du sommeil. Si je ne suis pas libre dans le sommeil, ce n'est pas, comme le suppose l'objection, parce que la disposition matérielle du cerveau, qui me porte à tuer mon ami, est trois fois plus forte que l'autre. Le défaut de *liberté* vient du défaut d'esprits et du relâchement des nerfs. Mais que le cerveau soit une fois rempli d'esprits, et que les nerfs soient tendus, je serai toujours également libre, soit que l'une de ces dispositions ait dix degrés de force, et l'autre trente; soit que l'une de ces dispositions n'ait qu'un degré de force, et l'autre que trois. Si vous en voulez savoir la raison c'est que le pouvoir, qui est dans l'ame, de se déterminer, est absolument indépendant des dispositions du cerveau, pourvu que le cerveau soit bien constitué, qu'il soit rempli d'esprits, et que les nerfs soient tendus.

L'action des esprits dépend de trois choses, de la nature du cerveau sur lequel ils agissent : de leur nature particulière et de la quantité, ou de

la détermination de leur mouvement. De ces trois choses, il n'y a précisément que la dernière dont l'ame puisse être maîtresse. Il faut donc que le pouvoir seul de mouvoir les esprits suffise pour la *liberté*. Or : 1°. dites-vous, si le pouvoir de diriger le mouvement des esprits suffit pour la *liberté*, les enfants doivent être libres, puisque leur ame doit avoir ce pouvoir; 2°. pourquoi l'ame des fous ne serait-elle pas libre aussi? elle peut encore diriger le mouvement de ses esprits; 3°. l'ame ne devrait jamais avoir plus de facilité à diriger le mouvement de ses esprits que pendant le sommeil, et par conséquent elle ne devrait jamais être plus libre. Je réponds que le pouvoir de diriger le mouvement de ses esprits ne se trouve, ni dans les enfants, ni dans les fous, ni dans ceux qui dorment. La nature du cerveau des enfants s'y oppose ; la substance en est trop tendre et trop molle; les fibres en sont trop délicates, pour que leur ame puisse fixer et arrêter à son gré les esprits qui doivent couler de toutes parts, parce qu'ils trouvent partout un passage libre et aisé. Dans les fous, le mouvement naturel de leurs esprits est trop violent pour que leur ame en soit la maîtresse. Dans cet état, la force de l'ame n'a nulle proportion avec celle des esprits qui l'emportent nécessairement. Enfin, le sommeil ayant détendu la machine du corps, et en ayant amorti tous les mouvements, les esprits

ne peuvent couler librement. Vouloir que l'ame, dans cet assoupissement où tous les sens sont enchaînés, et où tous les ressorts sont relâchés, dirige à son gré le mouvement des esprits, c'est exiger qu'un joueur de lyre fasse résonner, sous son archet, une lyre dont les cordes sont détendues.

Un des arguments les plus terribles qu'on ait jamais opposés contre la *liberté*, est l'impossibilité d'accorder avec elle la prescience de Dieu. Il y a eu des philosophes assez déterminés pour dire que Dieu peut très-bien ignorer l'avenir, à peu près, s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fait un général à qui il aura donné carte blanche; c'est le sentiment des Sociniens.

D'autres soutiennent que l'argument pris de la certitude de la prescience divine ne touche nullement à la question de la *liberté*, parce que la prescience, disent-ils, ne renferme point d'autre certitude que celle qui se rencontrerait également dans les choses, encore qu'il n'y eût point de prescience. Tout ce qui existe aujourd'hui existe certainement, et il était hier, et de toute éternité, aussi certainement vrai qu'il existerait aujourd'hui, qu'il est maintenant certain qu'il existe. Cette certitude d'événement est toujours la même, et la prescience n'y change rien. Elle est, par rapport aux choses futures, ce que la connaissance est aux choses

présentes, et la mémoire aux choses passées : or l'une et l'autre de ces connaissances ne suppose aucune nécessité d'exister dans la chose, mais seulement une certitude d'événement qui ne laisserait pas d'être, quand bien même ces connaissances ne seraient pas. Jusqu'ici tout est intelligible. La difficulté est et sera toujours à expliquer comment Dieu peut prévoir les choses futures, ce qui ne paraît pas possible, à moins de supposer une chaîne de causes nécessaires; nous pouvons cependant nous en faire quelque espèce d'idée générale. Un homme d'esprit prévoit le parti que prendra, dans telle occasion, un homme dont il connaît le caractère. A plus forte raison Dieu, dont la nature est infiniment plus parfaite, peut-il, par la prévision, avoir une connaissance beaucoup plus certaine des événements libres. J'avoue que tout cela me paraît très-hasardé, et que c'est un aveu plutôt qu'une solution de la difficulté. J'avoue, enfin, qu'on fait, contre la *liberté*, d'excellentes objections; mais on en fait d'aussi bonnes contre l'existence de Dieu; et, comme malgré les difficultés extrêmes contre la création et contre la Providence, je crois néanmoins la Providence et la création; aussi je me crois libre, malgré les puissantes objections que l'on fera toujours contre cette malheureuse *liberté*. Eh! comment ne la croirais-je pas? Elle porte tous les caractères d'une première vérité. Jamais opinion n'a été

si universelle dans le genre humain. C'est une vérité pour l'éclaircissement de laquelle il n'est pas nécessaire d'approfondir les raisonnements des livres : c'est ce que la nature crie ; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poètes sur les théâtres ; c'est ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires ; c'est ce qui se répète et se suppose dans toutes les conjonctures de la vie. Le petit nombre de ceux qui, par affectation de singularité, ou par des réflexions outrées, ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes, par leur conduite, la fausseté de leurs discours? Donnez-moi, dit l'illustre Fénélon, un homme qui fait le profond philosophe, et qui nie le libre arbitre : je ne disputerai point contre lui ; mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui soit infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise ; que son ami le trahit, que son domestique le vole ; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux, ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? Ils sont, de votre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre l'est à tomber, quand on ne la soutient pas. N'est-il donc pas certain que ce bizarre philosophe qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme

indubitable dans sa propre maison; et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avait soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande *liberté?*

Vois de la *liberté* cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin :
Entends comme il consulte, approuve, délibère,
Entends de quel reproche il couvre un adversaire;
Vois comment d'un rival il cherche à se venger;
Comme il punit son fils, et le veut corriger.
Il le croyait donc libre? oui, sans doute; et lui-même
Dément à chaque pas son funeste système :
Il mentait à son cœur, en voulant expliquer
Le dogme absurde à croire, absurde à pratiquer;
Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave;
Il agit comme libre, et parle comme esclave[1].

M. Bayle s'est appliqué surtout à ruiner l'argument pris du sentiment vif que nous avons de notre *liberté*. Voici ses raisons : « Disons aussi que le sentiment clair et net que nous avons des actes de notre volonté, ne peut pas faire discerner si nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de la même cause qui nous donne l'existence : il faut recourir à la réflexion pour faire ce discernement. Or je mets en fait que par des méditations purement philosophiques on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions; car toute personne qui examinera bien

[1] VOLTAIRE, Deuxième *Discours sur la liberté.*

les choses, connaîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet purement passif à l'égard de la volonté, nous aurions les mêmes sentiments d'expérience que nous avons lorsque nous croyons être libres. Supposez par plaisir que Dieu ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'ame et du corps, que toutes les modalités de l'ame soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau, vous comprendrez qu'il ne vous arrivera que ce que nous éprouvons; il y aura dans notre ame la même suite de pensées depuis la perception des objets des sens, qui est la première démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont la dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui des velléités, et celui des volitions : car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que nous voulons, et que nous sentons ce que nous voulons; et comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle imprime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment... Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté là, serait persuadée qu'elle

se mouvrait d'elle-même pour exécuter les desirs qu'elle formerait? Je suppose qu'elle ne saurait point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fît changer tout à la fois et sa situation et ses desirs. Nous voilà naturellement dans cet état, etc. »

Tous ces raisonnements de M. Bayle sont fort beaux; mais c'est dommage qu'ils ne soient pas persuasifs : ils confondent les nôtres; et cependant je ne sais comment ils ne font aucune impression sur nous. Hé bien, pourrais-je dire à M. Bayle, vous dites que je ne suis pas libre : votre propre sentiment ne peut vous arracher cet aveu. Selon vous, il n'est pas bien décidé qu'il soit au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer : s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que d'ici à un quart d'heure je leverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire? Cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : c'est que je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez; et je vous laisserai

prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Est-il offre plus avantageuse? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure sans passer pour fou et sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre; en sorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure.

Aux preuves de raison et de sentiment nous pouvons joindre celles que nous fournissent la morale et la religion. Otez la *liberté*, toute la nature humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir qu'un ressort de machine est responsable du mouvement qui lui est imprimé : en ce cas il est ridicule de s'en prendre à la volonté qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause comme je remonte à la main qui remue le bâton, sans m'arrêter au bâton qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une

fois, ôtez la *liberté*, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite; les récompenses sont ridicules et les châtiments sont injustes : chacun ne fait que ce qu'il doit puisqu'il agit selon la nécessité; il ne doit, ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre, car l'ordre est que tout cède à la nécessité. La ruine de la *liberté* renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain. Une doctrine si énorme ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats.

Ah! sans la *liberté*, que seraient donc nos ames?
Mobiles agités par d'invisibles flammes,
Nos vœux, nos actions, nos plaisirs, nos dégoûts,
De notre être, en un mot, rien ne serait à nous.
D'un artisan suprême impuissantes machines,
Automates pensants, mus par des mains divines,
Nous serions à jamais de mensonge occupés,
Vils instruments d'un Dieu qui nous aurait trompés.
Comment, sans *liberté*, serions-nous ses images?
Que lui reviendrait-il de ses brutes ouvrages?
On ne peut donc lui plaire, on ne peut l'offenser;
Il n'a rien à punir, rien à récompenser.
Dans les cieux, sur la terre, il n'est plus de justice:
Caton fut sans vertu, Catilina sans vice [1].
Le destin nous entraîne à nos affreux penchants,
Et ce chaos du monde est fait pour les méchants.

[1] On lit dans les nouvelles éditions de Voltaire :

Pucelle est sans vertu, Desfontaines sans vice.

ÉDITs.

L'oppresseur insolent, l'usurpateur avare,
Cartouche, Miriwitz, ou tel autre barbare,
Plus coupable enfin qu'eux, le calomniateur
Dira : Je n'ai rien fait, Dieu seul en est l'auteur;
Ce n'est pas moi, c'est lui qui manque à ma parole,
Qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole.
C'est ainsi que le Dieu de justice et de paix
Serait l'auteur du trouble, et le Dieu des forfaits.
Les tristes partisans de ce dogme effroyable,
Diraient-ils rien de plus s'ils adoraient le diable?

Le second système sur la *liberté* est celui dans lequel on soutient que l'ame ne se détermine jamais sans cause et sans une raison prise d'ailleurs que du fond de la volonté : c'est là surtout le système favori de M. Leibnitz. Selon lui, la cause des déterminations n'est point physique, elle est morale, et agit sur l'intelligence même, de manière qu'un homme ne peut jamais être poussé à agir librement que par des moyens propres à le persuader. Voilà pourquoi il faut des lois, et que les peines et les récompenses sont nécessaires. L'espérance et la crainte agissent immédiatement sur l'intelligence ; cette *liberté* est opposée à la nécessité physique ou fatale, mais elle ne l'est point à la nécessité morale, laquelle, pourvu qu'elle soit seule, ne s'étend qu'à des choses contingentes, et ne porte pas la moindre atteinte à la *liberté*. De ce genre est celle qui fait qu'un homme qui a l'usage de sa raison, si on lui offre le choix entre de bons aliments et du poison, se détermine pour les premiers. La *liberté* dans ce

cas est entière, et cependant le contraire est impossible. Qui peut nier que le sage, lorsqu'il agit librement, ne suive nécessairement le parti que la sagesse lui prescrit?

La nécessité hypothétique n'est pas moins compatible avec la *liberté*: tous ceux qui l'ont regardée comme destructive de la *liberté* ont confondu le certain et le nécessaire. La certitude marque simplement qu'un événement aura lieu plutôt que son contraire, parce que les causes dont il dépend se trouvent disposées à produire leur effet; mais la nécessité emporte la cause même par l'impossibilité absolue du contraire. Or la détermination des futurs contingents, fondement de la nécessité hypothétique, vient simplement de la nature de la vérité : elle ne touche point aux causes; et ne détruisant point la contingence, elle ne saurait être contraire à la *liberté*. Écoutons M. Leibnitz. « La nécessité hypothétique est celle que la supposition ou hypothèse de la prévision et préordination de Dieu impose aux futurs contingents; mais ni cette prescience ni cette préordination ne dérogent point à la *liberté*; car Dieu, porté par la suprême raison à choisir entre plusieurs suites de choses, ou mondes possibles, celui où les créatures libres prendraient telles ou telles résolutions, quoique non sans concours, a rendu par là tout également certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger par là à la *liberté* de ces créatures; ce sim-

ple décret du choix ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il voyait dans ses idées. »

Le troisième système sur la *liberté* est celui de ceux qui prétendent que l'homme a une *liberté* qu'ils appellent d'*indifférence*, c'est-à-dire que dans les déterminations libres de la volonté l'ame ne choisit point en conséquence des motifs, mais qu'elle n'est pas plus portée pour le oui que pour le non, et qu'elle choisit uniquement par un effet de son activité sans qu'il y ait aucune raison de son choix, sinon qu'elle l'a voulu.

Ce qu'il y a de certain, c'est, 1°. qu'il n'y a point en Dieu de *liberté* d'équilibre ou d'indifférence. Un être tel que Dieu, qui se représente avec le plus grand degré de précision les différences infiniment petites des choses, voit sans doute le bon, le mauvais, le meilleur, et ne saurait vouloir que conformément à ce qu'il voit; car autrement, ou il agirait sans raison ou contre la raison, deux suppositions également injurieuses. Dieu suit donc toujours les idées que son entendement infini lui présente comme préférables aux autres; il choisit entre plusieurs plans possibles le meilleur; il ne veut et ne fait rien que par des raisons suffisantes, fondées sur la nature des êtres et sur ses divins attributs.

2°. Les bienheureux, dans le ciel, n'ont pas non plus cette *liberté* d'équilibre : aucun bien ne

peut balancer Dieu dans leur cœur. Il ravit d'abord tout l'amour de la volonté, et fait disparaître tout autre bien comme le grand jour fait disparaître les ombres de la nuit.

La question est donc de savoir si l'homme est libre de cette *liberté* d'indifférence ou d'équilibre. Voici les raisons de ceux qui soutiennent la négative :

1°. La chose paraît impossible. Il est question de choisir entre A et B ; vous dites que, toutes choses mises à part, vous pouvez choisir l'un ou l'autre. Vous choisissez A ; pourquoi ? parce que je le veux, dites-vous ; mais pourquoi voulez-vous A plutôt que B ? vous répliquez, parce que je le veux : Dieu m'a donné cette faculté. Mais que signifie *je veux vouloir*, ou *je veux parce que je veux ?* Ces paroles n'ont d'autre sens que celui, *je veux A ;* mais vous n'avez pas encore satisfait à ma question : pourquoi ne voulez-vous point B ? est-ce sans raison que vous le rejetez ? Si vous dites A me plaît parce qu'il me plaît, ou cela ne signifie rien, ou doit être entendu ainsi, A me plaît à cause de quelque raison qui me le fait paraître préférable à B : sans cela le néant produirait un effet, conséquence que sont obligés de digérer les défenseurs de la *liberté* d'équilibre.

2°. Cette *liberté* est opposée au principe de la raison suffisante : car si nous choisissons entre deux ou plusieurs objets, sans qu'il y ait une raison qui

nous porte vers l'un plutôt que vers l'autre, voilà une détermination qui arrive sans aucune cause. Les défenseurs de l'indifférence répondent que cette détermination n'arrive pas sans cause, puisque l'ame elle-même, en tant que principe actif, est la cause efficiente de toutes ses actions. Cela est vrai; mais la détermination de cette action, la préférence qui lui est donnée sur le parti opposé, d'où lui vient-elle? « Vouloir, dit M. Leibnitz, qu'une détermination vienne d'une simple indifférence absolument indéterminée, c'est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination : elle n'a point de source dans l'ame, ni dans le corps ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; et la voilà pourtant qui paraît et qui existe sans préparation, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. » Un effet ne peut avoir lieu sans qu'il y ait dans la cause qui le doit produire une disposition à agir de la manière qu'il le faut pour produire cet effet. Or, un choix, un acte de la volonté est un effet dont l'ame est la cause. Il faut donc, pour que nous fassions un tel choix, que l'ame soit disposée à le faire plutôt qu'un autre : d'où il résulte qu'elle n'est pas indéterminée et indifférente.

3°. La doctrine de la parfaite indifférence détruit toute idée de sagesse et de vertu. Si je choi-

sis un parti, non parce que je le trouve conforme aux lois de la sagesse, mais sans aucune raison vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, et uniquement par une impétuosité aveugle qui se détermine au hasard, quelle louange pourrai-je mériter s'il arrive que j'aie bien choisi, puisque je n'ai point pris ce parti parce qu'il était le meilleur, et que j'aurais pu faire le contraire avec la même facilité? Comment supposer en moi de la sagesse, si je ne me détermine pas par des raisons? La conduite d'un être doué d'une pareille *liberté* serait parfaitement semblable à celle d'un homme qui déciderait toutes ses actions par un coup de dé ou en tirant à la courte paille : ce serait en vain que l'on ferait des recherches sur les motifs par lesquels les hommes agissent : ce serait en vain qu'on leur proposerait des lois, des peines et des récompenses, si tout cela n'opère pas sur leur volonté indifférente à tout.

4°. La *liberté* d'indifférence est incompatible avec la nature d'un être intelligent qui, dès-là qu'il se sent et se connaît, aime essentiellement son bonheur, et par conséquent aime aussi tout ce qu'il croit pouvoir y contribuer. Il est ridicule de dire que ces objets sont indifférents à un tel être, et que, lorsqu'il connaît clairement que de deux partis l'un lui est avantageux et l'autre lui est nuisible, il puisse choisir aussi aisément l'un que l'autre. Déjà il ne peut pas approuver l'un

comme l'autre; or donner son approbation en dernier ressort, c'est la même chose que se déterminer : voilà donc la détermination qui vient des raisons ou des motifs. De plus, on conçoit dans la volonté l'effort d'agir qui en fait même l'essence, et qui la distingue du simple jugement. Or un esprit n'étant point susceptible d'une impulsion mécanique, qui est-ce qui pourrait l'inciter à agir, si ce n'est l'amour qu'il a pour lui-même et pour son propre bonheur? C'est là le grand mobile de tous les esprits; jamais ils n'agissent que quand ils desirent d'agir : or, qu'est-ce qui rend ce desir efficace, sinon le plaisir qu'on trouve à le satisfaire? Et d'où peut naître ce desir, si ce n'est de la représentation de la perception de l'objet? Un être intelligent ne peut donc être porté à agir que par quelque motif, quelque raison prise d'un bien réel ou apparent qu'il se promet de son action.

Tous ces raisonnements, quelque spécieux qu'ils paraissent, n'ont rien d'assez solide à quoi ne répondent les défenseurs de la *liberté* d'indifférence. M. Keing, archevêque de Dublin, l'a soutenue en Dieu même, dans son livre sur l'origine du mal; mais en disant que rien n'est bon ni mauvais en Dieu par rapport aux créatures avant son choix, il enseigne une doctrine qui va à rendre la justice arbitraire, et à confondre la nature du juste et de l'injuste. M. Crouzas plaide en sa

faveur dans la plupart de ses ouvrages. Mais il y a des philosophes qui s'y sont pris autrement pour soutenir l'indifférence : d'abord ils avouent qu'une pareille *liberté* ne saurait convenir à Dieu; mais, continuent-ils, il faut raisonner tout autrement à l'égard des intelligences bornées et subalternes. Renfermées dans une certaine sphère d'activité plus ou moins grande, leurs idées n'atteignent que jusqu'à un certain degré dans la connaissance des objets, et en conséquence il doit leur arriver de prendre pour égales des choses qui ne le sont point du tout. Les apparences font ici le même effet que la réalité; et l'on ne disconviendra pas, que lorsqu'il s'agit de juger, de se déterminer, d'agir, il importe peu que les choses soient égales ou inégales, pourvu que les impressions qu'elles font sur nous soient les mêmes. On prévoit bien que les antagonistes de l'indifférence se hâteront de nier que des impressions égales puissent résulter d'objets inégaux. Mais cette supposition n'a pourtant rien qui ne suive nécessairement de la limitation qui fait le caractère essentiel de la créature. Dès-là que notre intelligence est bornée, ce qui différencie les objets doit nous échapper infailliblement, lorsqu'il est de nature à ne pouvoir être aperçu que par une vue extrêmement fixe et délicate. Et de là, que suit-il? sinon que dans plusieurs occasions l'ame doit se trouver dans un état de doute et de suspension, sans savoir précisément

à quel parti se déterminer. C'est aussi ce que justifie une expérience fréquente.

Ces principes posés, il en résulte que la *liberté* d'équilibre est moins une prérogative dont nous devions nous glorifier, qu'une imperfection dans notre nature et nos connaissances, qui croît ou décroît en raison réciproque de nos lumières. Dieu prévoyant que notre ame, par une suite de son imperfection, serait souvent irrésolue et comme suspendue entre deux partis, lui a donné le pouvoir de sortir de cette suspension, par une détermination dont le principe fût elle-même. Ce n'est point supposer que le rien produise quelque chose. Est-ce en effet alléguer un rien, quand on donne la volonté pour cause de nos actions en certains cas? Que deviendrait cette activité qui est le propre des intelligences, si l'ame dans l'occasion ne pouvait agir par elle-même, et sans être mise en action par une puissance étrangère?

Il y a d'ailleurs mille cas dans la vie où le parfait équilibre a lieu; par exemple, quand il s'agit de choisir entre deux louis d'or qu'on me présente. Si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis nécessité, et qu'il y a une raison en faveur de celui que j'ai pris; pour réponse je me mets à rire, tant je suis intimement persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre un des deux louis d'or plutôt que l'autre, et qu'il n'y a point pour ce choix de raison prévalente, puisque ces deux

louis d'or sont entièrement semblables, ou qu'ils me paraissent tels.

De tout ce que nous avons dit sur la *liberté*, on en peut conclure que son essence consiste dans l'intelligence qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération. Dans la spontanéité avec laquelle nous nous déterminons, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique, l'intelligence est comme l'ame de la *liberté*, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter. Si à ces trois conditions vous ajoutez l'indifférence d'équilibre, vous aurez une définition de la *liberté*, telle qu'elle se trouve dans les hommes pendant cette vie mortelle, et telle qu'elle a été définie nécessaire par l'Église pour mériter et démériter dans l'état de la nature corrompue. Cette *liberté* n'exclut pas seulement la contrainte (jamais elle ne fut admise par les fatalistes même) ni la nécessité physique, absolue, fatale (ni les calvinistes ni les jansénistes ne l'ont jamais reconnue); mais encore la nécessité morale, soit qu'elle soit absolue, soit qu'elle soit relative. La *liberté* catholique est dégagée de toute nécessité, suivant cette définition : *ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine*

libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Cette proposition ayant été condamnée comme hérétique, et cela dans le sens de Jansénius, on ne souscrit à la décision de l'Église qu'autant qu'on reconnaît une *liberté* exempte de cette nécessité à laquelle Jansénius l'asservissait. Or, cette nécessité n'est que morale; donc pour être catholique, il faut admettre une *liberté* libre de la nécessité morale, et par conséquent une *liberté* d'indifférence ou d'équilibre. Ce qu'il ne faut pas entendre en ce sens, que la volonté ne penche jamais plus d'un côté que de l'autre; cet équilibre est ridicule et démenti par l'expérience; mais plutôt en ce sens que la volonté domine ses penchants. Elle ne les domine pourtant pas tellement que nous soyons toujours les maîtres de nos volitions directement. Le pouvoir de l'ame sur ses inclinations est souvent une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière indirecte; à peu près comme Bellarmin voulait que les papes eussent droit sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits, qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, mais comme un prince sage l'est dans ses États, ou

comme un bon père de famille l'est dans son domestique.

LIBERTÉ NATURELLE, (*Droit naturel.*) droit que la nature donne à tous les hommes de disposer de leurs personnes et de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils le fassent dans les termes de la loi naturelle, et qu'ils n'en abusent pas au préjudice des autres hommes. Les lois naturelles sont donc la règle et la mesure de cette *liberté;* car quoique les hommes dans l'état primitif de nature soient dans l'indépendance les uns à l'égard des autres, ils sont tous sous la dépendance des lois naturelles, d'après lesquelles ils doivent diriger leurs actions.

Le premier état que l'homme acquiert par la nature, et qu'on estime le plus précieux de tous les biens qu'il puisse posséder, est l'état de *liberté;* il ne peut ni se changer contre un autre, ni se vendre, ni se perdre; car naturellement tous les hommes naissent libres, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas soumis à la puissance d'un maître, et que personne n'a sur eux un droit de propriété.

En vertu de cet état, tous les hommes tiennent de la nature même le pouvoir de faire ce que bon leur semble, et de disposer à leur gré de leurs actions et de leurs biens, pourvu qu'ils n'agissent pas contre les lois du gouvernement auquel ils se sont soumis.

Chez les Romains un homme perdait sa *liberté naturelle*, lorsqu'il était pris par l'ennemi dans une guerre ouverte, ou que pour le punir de quelque crime, on le réduisait à la condition d'esclave. Mais les chrétiens ont aboli la servitude en paix et en guerre, jusque-là, que les prisonniers qu'ils font à la guerre sur les infidèles sont censés des hommes libres; de manière que celui qui tuerait un de ces prisonniers serait regardé et puni comme homicide.

De plus, toutes les puissances chrétiennes ont jugé qu'une servitude qui donnerait au maître un droit de vie et de mort sur ses esclaves, était incompatible avec la perfection à laquelle la religion chrétienne appelle les hommes. Mais comment les puissances chrétiennes n'ont-elles pas jugé que cette même religion, indépendamment du droit naturel, réclamait contre l'esclavage des nègres? c'est qu'elles en ont besoin pour leurs colonies, leurs plantations et leurs mines. *Auri sacra fames!*

LIBERTÉ CIVILE. (*Droit des nations.*) C'est la *liberté* naturelle dépouillée de cette partie qui faisait l'indépendance des particuliers et la communauté des biens, pour vivre sous des lois qui leur procurent la sûreté et la propriété. Cette *liberté civile* consiste en même temps à ne pouvoir être forcé de faire une chose que la loi n'ordonne pas, et l'on ne se trouve dans cet état que

parce qu'on est gouverné par des lois civiles; ainsi plus ces lois sont bonnes, plus la *liberté* est heureuse.

Il n'y a point de mot, comme le dit M. de Montesquieu, qui ait frappé les esprits de tant de manières différentes, que celui de *liberté*. Les uns l'ont pris pour la facilité de déposer celui à qui ils avaient donné un pouvoir tyrannique; les autres, pour la facilité d'élire celui à qui ils devaient obéir; tels ont pris ce mot pour le droit d'être armé, et de pouvoir exercer la violence; et tels autres pour le privilége de n'être gouvernés que par un homme de leur nation, ou par leurs propres lois. Plusieurs ont attaché ce nom à une forme de gouvernement, et en ont exclu les autres. Ceux qui avaient goûté du gouvernement républicain l'ont mise dans ce gouvernement, tandis que ceux qui avaient joui du gouvernement monarchique l'ont placé dans la monarchie. Enfin, chacun a appelé *liberté* le gouvernement qui était conforme à ses coutumes et à ses inclinations : mais la *liberté* est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de *liberté*, parce que les autres auraient tous de même ce pouvoir. Il est vrai que cette *liberté* ne se trouve que dans les gouvernements modérés, c'est-à-dire dans les gouvernements dont la constitution est telle, que personne n'est contraint de

faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet.

La *liberté civile* est donc fondée sur les meilleures lois possibles; et dans un état qui les aurait en partage, un homme à qui on ferait son procès selon les lois, et qui devrait être pendu le lendemain, serait plus libre qu'un bacha ne l'est en Turquie. Par conséquent il n'y a point de *liberté* dans les États où la puissance législative et la puissance exécutrice sont dans la même main. Il n'y en a point à plus forte raison dans ceux où la puissance de juger est réunie à la législatrice et à l'exécutrice.

LIBERTINAGE, s. m. (*Morale.*) C'est l'habitude de céder à l'instinct qui nous porte aux plaisirs des sens; il ne respecte pas les mœurs, mais il n'affecte pas de les braver; il est sans délicatesse, et n'est justifié de ses choix que par son inconstance; il tient le milieu entre la volupté et la débauche; quand il est l'effet de l'âge ou du tempérament, il n'exclut ni les talents ni un beau caractère; César et le maréchal de Saxe ont été libertins. Quand le *libertinage* tient à l'esprit, quand on cherche plus des besoins que des plaisirs, l'ame est nécessairement sans goût pour le beau, le grand et l'honnête. La table, ainsi que l'amour, a son libertinage; Horace, Chaulieu, Anacréon étaient libertins de toutes les manières de l'être; mais ils ont mis tant de philosophie, de bon goût

et d'esprit dans leur *libertinage*, qu'ils ne l'ont que trop fait pardonner; ils ont même eu des imitateurs que la nature destinait à être sages.

LIBRAIRIE. (*Comm.*) La *librairie* dans son genre de commerce donne de la considération, si celui qui l'exerce a l'intelligence et les lumières qu'elle exige. Cette profession doit être regardée comme une des plus nobles et des plus distinguées. Le commerce des livres est un des plus anciens que l'on connaisse; dès l'an du monde 1816, on voyait déjà une bibliothèque fameuse construite par les soins du troisième roi d'Égypte.

La *librairie* se divise naturellement en deux branches, en ancienne et en nouvelle : par l'une, on entend le commerce des livres vieux; par l'autre, celui des livres nouveaux. La première demande une connaissance très-étendue des éditions, de leur différence et de leur valeur, enfin une étude journalière des livres rares et singuliers. Feu MM. Martin, Boudot et Piget ont excellé dans cette partie; d'autres suivent aujourd'hui avec distinction la même carrière. Dans la nouvelle *librairie*, cette connaissance des éditions, sans être essentielle, ni même nécessaire, n'est point du tout inutile, et peut faire beaucoup d'honneur à celui qui la possède; son étude particulière doit être celle du goût du public, c'est de le sonder continuellement, et de le prévenir :

quelquefois il est visible; il ne s'agit plus que de le suivre.

Charlemagne associant la *librairie* à l'université, lui adjugea les mêmes prérogatives; dès-lors elle partagea avec ce corps les mêmes droits et priviléges qui la rendirent *franche, quitte et exempte de toutes contributions, prêts, taxes, levées, subsides et impositions mises et à mettre, imposées et à imposer sur les arts et métiers.* Philippe VI, dit *de Valois*, honora aussi la *librairie* de sa protection par plusieurs prérogatives; Charles V les confirma, et en ajouta encore de nouvelles; enfin Charles VI se fit un plaisir de suivre l'exemple de ses prédécesseurs: l'imprimerie n'existait pas encore. La naissance de cet art heureux, qui multiplie à l'infini avec une netteté admirable et une facilité incompréhensible, ce qui coûtait tant d'années à copier à la plume, renouvela la *librairie;* alors que d'entreprises considérables étendirent son commerce ou plutôt le recréèrent! Cette précieuse découverte fixa les regards de nos souverains, et huit rois consécutifs la jugèrent digne de leur attention; la *librairie* partagea encore avec elle ses priviléges. Ce n'est pas qu'actuellement ces exemptions, dont nous avons parlé plus haut, subsistent en entier: le temps qui détruit tout, la nécessité de partager la charge de l'État, et d'être avant tout citoyen, les ont presque abolies.

Le chancelier de France est le protecteur né de la *librairie*. Lorsque M. de Lamoignon succéda dans cette place à M. D'Aguesseau, d'heureuse mémoire, sachant combien les lettres importent à l'État, et combien tient aux lettres la *librairie*, ses premiers soins furent de lui choisir pour chef un magistrat amateur des savants et des sciences, savant lui-même. Sous les nouveaux auspices de M. de Malesherbes, la *librairie* changea de face, prit une nouvelle forme et une nouvelle vigueur; son commerce s'agrandit, se multiplia; de sorte que depuis peu d'années, et presque à la fois, l'on vit éclore et se consommer les entreprises les plus considérables. L'on peut en citer ici quelques-unes : l'*Histoire des voyages*, l'*Histoire naturelle*, les *Transactions philosophiques*, le *Catalogue de la Bibliothèque du roi*, la *Diplomatique*, les Historiens de France, le Recueil des Ordonnances, la Collection des auteurs latins, le Sophocle en grec, le Strabon en grec, le Recueil des Planches de l'*Encyclopédie*; ouvrages auxquels on aurait certainement pu joindre l'*Encyclopédie* même, si des circonstances malheureuses ne l'avaient suspendue. Nous avouerons ici avec reconnaissance ce que nous devons à sa bienveillance. C'est à ce magistrat, qui aime les sciences, et qui se récrée par l'étude de ses pénibles fonctions, que la France doit cette émulation qu'il a allumée, et qu'il entretient tous les jours parmi les savants;

émulation qui a enfanté tant de livres excellents et profonds; de sorte que sur la chimie seulement, sur cette partie autrefois si négligée, on a vu depuis quelque temps plus de traités qu'il n'y avait de partisans de cette science occulte il y a quelques années.

LICENCE, s. f. (*Gram. Littérat. et Morale.*) Relâchement que l'on se permet contre les lois des mœurs ou des arts. Il y a donc deux sortes de *licences*, et chacune des deux peut être plus ou moins vicieuse, ou même ne l'être point du tout.

Les grands principes de la morale sont universels; ils sont écrits dans les cœurs : on doit les regarder comme inviolables, et ne se permettre à leur égard aucune *licence;* mais on ne doit pas s'attacher trop minutieusement aux dernières conséquences que l'on en peut tirer, ce serait s'exposer à perdre de vue les principes mêmes.

Un homme qui veut, pour ainsi dire, chicaner la vertu et marquer précisément les limites du *juste* et de l'*injuste*, examine, consulte, cherche des autorités, et voudrait trouver des raisons pour s'asssurer s'il est permis, par exemple, de prendre cinq pour cent d'intérêt pour de l'argent prêté à six mois; et quand il a ou qu'il croit avoir là-dessus toutes les lumières nécessaires, il prête à cinq pour cent tant que l'on veut, mais ni à moins, ni sans intérêt, ni à personne qui n'ait de bonnes hypothèques à lui donner.

Un autre, moins scrupuleux sur les petits détails, sait seulement que, si tout ne doit plus être commun entre les hommes, parce qu'il y a entre eux un partage fait et accepté, qu'au moins il faut, quand on aime ses frères, tâcher de rétablir l'égalité primitive. En partant de ce principe, il prête quelquefois à plus de cinq pour cent, quelquefois sans intérêt, et souvent il donne. Il s'accorde une *licence* par rapport à la loi de l'usure; mais cette *licence* ainsi rachetée n'est-elle pas louable?

On appelle *licences* dans les arts, des fautes heureuses, des fautes que l'on n'a pas faites sans les sentir, mais qui étaient préférables à une froide régularité : ces *licences*, quand elles ne sont pas outrées, sont, pour les grands génies, comme celles dont je viens de parler sont pour les grandes ames.

Dans les *licences* morales il faut éviter l'éclat, il faut éviter les yeux des faibles, il faut faire au dehors à peu près ce qu'ils font; mais pour leur propre bonheur, penser et se conduire autrement qu'eux.

La *licence*, en théologie, en droit, en médecine, est le pouvoir que l'on acquiert de professer ces sciences et de les enseigner : ce pouvoir s'accorde à l'argent et au mérite, quelquefois à l'un des deux seulement. De *licence* on a fait le mot *licencieux*, produit par la *licence*. La signification

de ce mot est plus étendue que celle du substantif d'où il dérive; il exprime un assemblage de *licences* condamnables. Ainsi, des discours *licencieux*, une conduite *licencieuse*, sont des discours et une conduite où l'on se permet tout, où l'on n'observe aucune bienséance, et que par conséquent l'on ne saurait trop soigneusement éviter.

LIGATURE, (*Divinat.*) se dit d'un état d'impuissance vénérienne causée par quelque charme ou maléfice.

L'existence de cet état est prouvée par le sentiment commun des théologiens et des canonistes, et rien n'est si fréquent dans le droit canon, que les titres *de frigidis et maleficiatis*, ni dans les decrétales des papes que des dissolutions de mariage ordonnées pour cause d'impuissance, soit de la part du mari, soit de la part de la femme, soit de tous deux en même temps provenue de maléfice. L'Église excommunie ceux qui par *ligature* ou autre maléfice, empêchent la consommation du saint mariage. Enfin, le témoignage des historiens et des faits certains concourent à établir la réalité d'une chose si surprenante.

On appelle communément ce maléfice, *nouer l'aiguillette*; les rabbins prétendent que Cham donna cette maladie à son père Noé, et que la plaie dont Dieu frappa Abimelech, roi de Gérare, et son peuple, pour le forcer à rendre à Abraham Sara qu'il lui avait enlevée, n'était que cette

impuissance réciproque répandue sur les deux sexes.

Delrio, qui traite assez au long de cette matière [1], dit que les sorciers font cette *ligature* de diverses manières, et que Bodin en rapporte plus de cinquante dans sa démonomanie, et il en rapporte jusqu'à sept causes, telles que le dessèchement de semence et autres semblables, qu'on peut voir dans son ouvrage; et il observe que ce maléfice tombe plus ordinairement sur les hommes que sur les femmes, soit qu'il soit plus difficile de rendre celles-ci stériles, soit, dit-il, qu'y ayant plus de sorcières que de sorciers, les hommes se ressentent plutôt que les femmes de la malice de ces magiciennes. On peut, ajoute-t-il, donner cette *ligature* pour un jour, pour un an, pour toute la vie, ou du moins jusqu'à ce que le nœud soit dénoué; mais il n'explique ni comment ce nœud se forme, ni comment il se dénoue.

Kempfer parle d'une sorte de *ligature* extraordinaire qui est en usage parmi le peuple de Macassar, de Java, de Siam, etc. : par le moyen de ce charme ou maléfice, un homme lie une femme ou une femme un homme, en sorte qu'ils ne peuvent avoir de commerce vénérien avec aucune autre personne, l'homme étant rendu impuissant par rapport à toute autre femme, et tous les

[1] *Disquisit. magicæ.*, lib. III, pars I, quæst. IV, sect. VIII, pag. 417 et seq.

autres hommes étant rendus tels par rapport à cette femme.

Quelques philosophes de ces pays-là prétendent qu'on peut faire cette *ligature* en fermant une serrure, en faisant un nœud, en plantant un couteau dans un mur, dans le même temps précisément que le prêtre unit les parties contractantes, et qu'une *ligature* ainsi faite peut être rendue inutile, si l'époux urine à travers un anneau : on dit que cette superstition règne aussi chez les chrétiens orientaux.

Le même auteur raconte que durant la cérémonie d'un mariage en Russie, il remarqua un vieil homme qui se tenait caché derrière la porte de l'église, et qui marmotant certaines paroles, coupait en même temps en morceaux une longue baguette qu'il tenait sous son bras ; pratique qui semble usitée dans les mariages de gens de distinction de ce pays, et avoir pour but de rendre inutiles les efforts de toute autre personne qui voudrait employer la *ligature*.

Le secret d'employer la *ligature* est rapporté par Kempfer, de la même manière que le lui enseigna un adepte en ce genre ; comme c'est une curiosité, je ne ferai pas de difficulté de l'ajouter ici dans les propres termes de l'auteur, à la faveur desquels elle passera beaucoup mieux qu'en notre langue.

Puella amasium vel conjux maritum ligatura,

absterget a concubitus actu, Priapum indutio, ut seminis quantum potest excipiat. Hoc probe convolutum sub limine domus suæ in terram sepeliet, ibi quamdiu sepultum reliquerit, tandiu ejus hasta in nullius præter quam sui (fascinantis) servitium obediet, et prius ab hoc nexu non liberabitur, quam ex claustro liminis liberetur ipsum linteum. Vice versa, vir, lecti sociam ligaturus, menstruatum ab ea linteum comburito; ex cineribus cum propria urina subactis, efformato figuram Priapi; vel si cineres (peut-être faut-il *mentulæ*) *junculæ fingendæ non sufficient, eosdem subigito cum parte terræ, quam recens perminxerit. Formatum iconem caute exsiccato, siccumque asservato loco sicco, ne humorem contrahat. Quamdiu sic servaveris, omnes arcus, dum ad scopum sociæ collimaverint, momento contabescent. Ipse vero dominus abrunum hunc suum prius humectato. Quamdiu sic manebit, tamdiu suspenso nexu Priapus ipsi parebit, quin et alios quot quot fœmina properantes admiserit.*

Tout cela sans doute est fondé sur un pacte tacite; car quelque relation qu'aient les matières qu'on emploie dans ce charme avec les parties qu'on veut lier ou rendre impuissantes, il n'y a point de système de physique qui puisse rendre raison des effets qu'on attribue à ce linge maculé et à cette figure.

M. Marshal parle d'une autre sorte de *ligature*

qu'il apprit d'un brachmane dans l'Indostan : « Si l'on coupe en deux, dit-il, le petit ver qui se trouve dans le bois appelé *lukerata kara*, en sorte qu'une partie de ce ver remue, et que l'autre demeure sans mouvement : si l'on écrase la partie qui remue, et qu'on la donne à un homme avec la moitié d'un escarbot, et l'autre moitié à une femme; ce charme les empêchera l'un et l'autre d'avoir jamais commerce avec une autre personne. » *Transact. philosoph.* n° 268.

Ces effets surprenants bien attestés paraissent aux esprits sensés procéder de quelque cause surnaturelle, principalement quand il n'y a point de vice de conformation dans le sujet, et que l'impuissance survenue est perpétuelle ou du moins de longue durée. Les doutes fondés qu'elle doit suggérer n'ont pas empêché Montaigne, tout pyrrhonien qu'il était, de regarder ces nouements d'aiguillettes comme des effets d'une imagination vivement frappée, et d'en chercher les remèdes dans l'imagination même, en la séduisant sur la guérison comme elle a été trompée sur la nature du mal.

« Ie suis encores en ce doubte, que ces plaisantes liaisons, de quoy nostre monde se veoid si entravé, qu'il ne se parle d'aultre chose, ce sont volontiers des impressions de l'apprehension et de la crainte : car ie sçais, par experience, que tel, de qui ie puis respondre comme de moy-mesme,

en qui il ne pouvait cheoir souspeçon aulcun de foiblesse et aussi peu d'enchantement, ayant ouï faire le conte à un sien compaignon d'une defaillance extraordinaire, en quoy il estoit tumbé, sur le poinct qu'il en avoit le moins de besoing, se trouvant en pareille occasion, l'horreur de ce conte luy veint à coup si rudement frapper l'imagination, qu'il encourut une fortune pareille; et de là en hors feut subiect à y recheoir, ce vilain souvenir de son inconvenient le gourmandant et tyrannisant. Il trouva quelque remède à cette resverie par une aultre resverie : c'est que, advouant luy-mesme et preschant avant la main cette sienne subiection, la contension de son ame se soulageoit sur ce que, apportant ce mal comme attendu, son obligation en amoindrissoit et luy en poisoit moins. Quand il a eu loy, à son chois, sa pensée desbrouillee et desbande, son corps se trouvant en son deu, de le faire lors premièrement tenter, saisir, et surprendre à la cognoissance d'aultruy, il s'est guari tout net à l'endroict de ce subiect. A quoy on a esté une fois capable, on n'est plus incapable, sinon par iuste foiblesse. Ce malheur n'est à craindre qu'aux entreprinses où nostre ame se treuve oultre mesure tendue de desir et de respect, et notamment où les commoditez se rencontrent improuveues et pressantes : on n'a pas moyen de se r'avoir de ce trouble. I'en sçais à qui il a servy d'y apporter le corps mesme,

demy rassasié d'ailleurs, pour endormir l'ardeur de cette fureur, et qui par l'aage, se treuve moins impuissant de ce qu'il est moins puissant; et tel aultre à qui il a servy aussi que un amy l'aye asseuré d'estre fourni d'une contrebatterie d'enchantements certains à le preserver. Il vault mieulx que ie die comment ce feut.

« Un comte de tresbon lieu, de qui i'estois fort privé, se mariant avecques une belle dame, qui avait esté poursuyvie de tel qui assistoit à la feste, mettoit en grande peine ses amis; et nommeement une vieille dame sa parente, qui presidoit à ses nopces et les faisoit chez elle, craintive de ces sorcelleries : ce qu'elle me feit entendre. Ie la priay s'en reposer sur moy. I'avoy, de fortune, en mes coffres certaine petite pièce d'or platte, où estoient gravees quelques figures celestes, contre le coup du soleil, et pour oster la douleur de teste, la logeant à poinct sur la cousture du test; et pour l'y tenir, elle estoit cousue à un ruban propre à rattacher soubs le menton : resverie germaine à celle dequoy nous parlons..... I'advisay d'en tirer quelque usage, et dis au comte qu'il pourroit courre fortune comme les aultres, y ayant là des hommes pour luy en vouloir prester une; mais que hardiment il s'allast coucher; que ie luï ferois un tour d'amy, et n'espargnerais à son besoing un miracle qui estait en ma puissance, pourveu que sur son honneur il me promeist de

le tenir tresfidelement secret : seulement, comme sur la nuict on iroit luy porter le resveillon, s'il luy estoit mal allé, il me feist un tel signe. Il avoit eu l'ame et les aureilles si battues, qu'il se trouva *lié du trouble de son imagination;* et me feit son signe à l'heure susdicte. Ie luy dis lors à l'aureille, qu'il se levast, soubs couleur de nous chasser, et prinst en se iouant la robbe de nuict que i'avoy sur moy (nous estions de taille fort voisine), et s'en vestist tant qu'il auroit executé mon ordondonnance, qui feut, Quand nous serions sortis, qu'il se retirast à tumber de l'eau : dist trois fois telles paroles, et feist tels mouvements; qu'à chascune de ces trois fois il ceignist le ruban que ie luy mettois en main, et couchast bien soigneusement la medaille qui y estoit attachee, sur ses roignons, la figure en telle posture : cela faict, ayant, à la dernière fois, bien estreinct ce ruban pour qu'il ne se peust ny desnouer ny mouvoir de sa place, qu'en toute asseurance il s'en retournast à son prix faict, et n'oubliast de reiecter ma robbe sur son lict, en maniere qu'elle les abriast tous deux. Ces singeries sont le principal de l'effect; nostre pensee ne se pouvant desmeler que moyens si estranges ne viennent de quelque abstruse science : leur inanité leur donne poids et reverence. Somme, il feut certain que mes characteres se trouverent plus veneriens que solaires, plus en action qu'en prohibition. Ce feut une hu-

meur prompte et curieuse qui me convia à tel effect esloigné de ma nature[1]. »

Voilà un homme *lié du trouble de son imagination* et guéri par un tour d'imagination. Tous les raisonnements de Montaigne, et les faits dont il les appuie, se réduisent donc à prouver que la *ligature* n'est quelquefois qu'un effet de l'imagination blessée; et c'est ce que personne ne conteste; mais qu'il n'y entre jamais du maléfice, c'est ce qu'on ne pourrait en conclure qu'en péchant contre cette règle fondamentale du raisonnement, que quelques faits particuliers ne concluent rien pour le général, parce qu'il est en ce genre des faits dont on ne peut rendre raison par le pouvoir de l'imagination, tel qu'est l'impuissance à l'égard de toutes personnes, à l'exclusion de celle qui a fait la *ligature* pour jouir seule de son amant ou de son mari, et celle qui survient tout à coup la première nuit d'un mariage à un homme qui a donné auparavant toutes les preuves imaginables de virilité, surtout quand cette impuissance est ou durable ou perpétuelle.

LOCKE (Philososophie de), (*Histoire de la Philos. moderne.*) Jean *Locke* naquit à Wrington, à sept ou huit milles de Bristol, le 29 août 1631: son père servit dans l'armée des parlementaires au temps des guerres civiles; il prit soin de l'édu-

[1] Montaigne, *Essais*, Liv. I, chap. xx, édition de Lefèvre, imprimée par Crapelet, 1818, tome I, pag. 131 et suiv. Édit[r].

cation de son fils malgré le tumulte des armes. Après ses premières études, il l'envoya à l'université d'Oxford, où il fit peu de progrès. Les exercices de collége lui parurent frivoles; et cet excellent esprit n'eût peut-être jamais rien produit si le hasard, en lui présentant quelques ouvrages de Descartes, ne lui eût montré qu'il y avait une doctrine plus satisfaisante que celle dont on l'avait occupé; et que son dégoût, qu'il prenait pour incapacité naturelle, n'était qu'un mépris secret de ses maîtres. Il passa de l'étude du cartésianisme à celle de la médecine, c'est-à-dire qu'il prit des connaissances d'anatomie, d'histoire naturelle et de chimie, et qu'il considéra l'homme sous une infinité de points de vue intéressants. Il n'appartient qu'à celui qui a pratiqué la médecine pendant long-temps d'écrire de la métaphysique; c'est lui seul qui a vu les phénomènes, la machine tranquille ou furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisée, délirante ou réglée, successivement imbécile, éclairée, stupide, bruyante, muette, léthargique, agissante, vivante et morte. Il voyagea en Allemagne et dans la Prusse. Il examina ce que la passion et l'intérêt peuvent sur les caractères. De retour à Oxford, il suivit le cours de ses études dans la retraite et l'obscurité. C'est ainsi qu'on devient savant et qu'on reste pauvre : *Locke* le savait et ne s'en souciait guère. Le chevalier Ash-

ley [1], si connu dans la suite sous le nom de *Shaftsbury,* s'attacha ce philosophe, moins encore par les pensions dont il le gratifia que par de l'estime, de la confiance et de l'amitié. On acquiert un homme du mérite de *Locke*, mais on ne l'achète pas. C'est ce que les riches, qui font de leur or la mesure de tout, ignorent, excepté peut-être en Angleterre. Il est rare qu'un lord ait eu à se plaindre de l'ingratitude d'un savant. Nous voulons être aimés : *Locke* le fut de milord Ashley, du duc de Buckingam, de milord Halifax ; moins jaloux de leurs titres que de leurs lumières, ils étaient vains d'être son égal. Il accompagna le comte de Northumberland et son épouse en France et en Italie. Il fit l'éducation du fils de milord Ashley : les parents de ce jeune seigneur lui laissèrent le soin de marier son élève. Croit-on que le philosophe ne fut pas plus sensible à cette marque de considération qu'il ne l'eût été au don d'une bourse d'or? Il avait alors trente-cinq ans. Il avait conçu que les pas qu'on ferait dans la recherche de la vérité seraient toujours incertains tant que l'instrument ne serait pas mieux connu, et il forma

[1] On pourrait croire qu'il s'agit ici de l'auteur des *Characteristicks*, de la *Lettre sur l'enthousiasme, etc.*; mais celui dont Diderot veut parler est milord Ashley, qui fut depuis comte de Shaftsbury et grand chancelier d'Angleterre sous Charles II; Locke fit connaissance de ce seigneur à Oxford, en 1666; il fut instituteur de son fils et de son petit-fils, celui qui s'est rendu si célèbre par ses ouvrages philosophiques, et qui mourut à Naples en 1711. N.

le projet de son *Essai sur l'entendement humain.* Depuis, sa fortune souffrit différentes révolutions; il perdit successivement plusieurs emplois auxquels la bienveillance de ses protecteurs l'avait élevé. Il fut attaqué d'éthisie; il quitta son pays; il vint en France où il fut accueilli par les personnes les plus distinguées. Attaché à milord Ashley, il partagea sa faveur et ses disgrâces. De retour à Londres, il n'y demeura pas long-temps. Il fut obligé d'aller chercher de la sécurité en Hollande, où il acheva son grand ouvrage. Les hommes puissants sont bien inconséquents; ils persécutent ceux qui font par leurs talents la gloire des nations qu'ils gouvernent, et ils craignent leur désertion. Le roi d'Angleterre, offensé de la retraite de *Locke,* fit rayer son nom des registres du collége d'Oxford. Dans la suite, des amis qui le regrettaient sollicitèrent son pardon; mais *Locke* rejeta avec fierté une grace qui l'aurait accusé d'un crime qu'il n'avait pas commis. Le roi indigné le fit demander aux états-généraux, avec quatre-vingt-quatre personnes que le mécontentement de l'administration avait attachées au duc de Montmouth dans une entreprise rebelle. *Locke* ne fut point livré; il faisait peu de cas du duc de Montmouth; ses desseins lui paraissaient aussi périlleux que mal concertés. Il se sépara du duc, et se réfugia d'Amsterdam à Utrecht, et d'Utrecht à Clèves, où il vécut quelque temps caché. Ce-

pendant les troubles de l'État cessèrent, son innocence fut reconnue; on le rappela, on lui rendit les honneurs académiques dont on l'avait injustement privé; on lui offrit des postes importants. Il rentra dans sa patrie sur la même flotte qui y conduisait la princesse d'Orange; il ne tint qu'à lui d'être envoyé en différentes cours de l'Europe, mais son goût pour le repos et la méditation le détacha des affaires publiques, et il mit la dernière main à son *Traité de l'entendement humain*, qui parut pour la première fois en 1697. Ce fut alors que le gouvernement rougit de l'indigence et de l'obscurité de *Locke;* on le contraignit d'entrer dans la commission établie pour l'intérêt du commerce des colonies et des plantations. Sa santé qui s'affaiblissait ne lui permit pas de vaquer long-temps à cette importante fonction; il s'en dépouilla, sans rien retenir des honoraires qui y étaient attachés, et se retira à vingt-cinq milles de Londres, dans une terre du comte du Marsham. Il avait publié un petit ouvrage sur le gouvernement civil, *de imperio civili;* il y exposait l'injustice et les inconvénients du despotisme et de la tyrannie. Il composa à la campagne son *Traité de l'éducation des enfants*, sa *Lettre sur la tolérance*, son écrit sur les monnaies, et l'ouvrage singulier, intitulé *le Christianisme raisonnable*, où il bannit tous les mystères de la religion et des auteurs sacrés, restitue la raison dans ses droits, et

ouvre la porte de la vie éternelle à ceux qui auront cru en Jésus-Christ réformateur, et pratiqué la loi naturelle. Cet ouvrage lui suscita des haines et des disputes, et le dégoûta du travail : d'ailleurs sa santé s'affaiblissait. Il se livra donc tout-à-fait au repos et à la lecture de l'Écriture sainte. Il avait éprouvé que l'approche de l'été le ranimait. Cette saison ayant cessé de produire en lui cet effet, il en conjectura la fin de sa vie, et sa conjecture ne fut que trop vraie. Ses jambes s'enflèrent; il annonça lui-même sa mort à ceux qui l'environnaient. Les malades en qui les forces défaillent avec rapidité, pressentent, par ce qu'ils en ont perdu dans un certain temps, jusqu'où ils peuvent aller avec ce qui leur en reste, et ne se trompent guère dans leur calcul. *Locke* mourut en 1704, le 8 novembre, dans son fauteuil, maître de ses pensées, comme un homme qui s'éveille et qui s'assoupit par intervalles jusqu'au moment où il cesse de se réveiller; c'est-à-dire que son dernier jour fut l'image de toute notre vie.

Il était fin sans être faux, plaisant sans amertume, ami de l'ordre, ennemi de la dispute, consultant volontiers les autres, les conseillant à son tour, s'accommodant aux esprits et aux caractères, trouvant partout l'occasion de s'éclairer ou d'instruire, curieux de tout ce qui appartient aux arts, prompt à s'irriter et à s'apaiser, honnête homme, et moins calviniste que socinien.

Il renouvela l'ancien axiome : Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation, et il en conclut qu'il n'y avait aucun principe de spéculation, aucune idée de morale innée.

D'où il aurait pû tirer une autre conséquence très-utile; c'est que toute idée doit se résoudre en dernière décomposition en une représentation sensible, et que puisque tout ce qui est dans notre entendement est venu par la voie de la sensation, tout ce qui sort de notre entendement est chimérique, ou doit, en retournant par le même chemin, trouver hors de nous un objet sensible pour s'y rattacher.

De là une grande règle en philosophie, c'est que toute expression qui ne trouve pas hors de notre esprit un objet sensible auquel elle puisse se rattacher, est vide de sens.

Il me paraît avoir pris souvent pour des idées des choses qui n'en sont pas, et qui n'en peuvent être d'après son principe; tel est, par exemple, le froid, le chaud, le plaisir, la douleur, la mémoire, la pensée, la réflexion, le sommeil, la volonté, etc. : ce sont des états que nous avons éprouvés, et pour lesquels nous avons inventé des signes, mais dont nous n'avons nulle idée, quand nous ne les éprouvons plus. Je demande à un homme ce qu'il entend par plaisir, quand il ne jouit pas, et par douleur, quand il ne souffre pas.

J'avoue, pour moi, que j'ai beau m'examiner, que je n'aperçois en moi que des mots de réclame pour rechercher certains objets ou pour les éviter. Rien de plus. C'est un grand malheur qu'il n'en soit pas autrement; car si le mot *plaisir* prononcé ou médité réveillait en nous quelque sensation, quelque idée, et si ce n'était pas un son pur, nous serions heureux autant et aussi souvent qu'il nous plairait.

Malgré tout ce que *Locke* et d'autres ont écrit sur les idées et sur les signes de nos idées, je crois la matière toute nouvelle et la source intacte d'une infinité de vérités, dont la connaissance simplifiera beaucoup la machine qu'on appelle *esprit*, et compliquera prodigieusement la science qu'on appelle *grammaire*. La logique vraie peut se réduire à un très-petit nombre de pages; mais plus cette étude sera courte, plus celle des mots sera longue.

Après avoir sérieusement réfléchi, on trouvera peut-être, 1°. que ce que nous appelons *liaison d'idées* dans notre entendement, n'est que la mémoire de la coexistencce des phénomènes dans la nature; et que ce que nous appelons dans notre entendement *conséquence*, n'est autre chose qu'un souvenir de l'enchaînement ou de la succession des effets dans la nature.

2°. Que toutes les opérations de l'entendement se réduisent ou à la mémoire des signes ou sons,

ou à l'imagination ou mémoire des formes et figures.

Mais ce n'est pas assez, pour être heureux, que de jouir d'un bon esprit, il faut encore avoir le corps sain. Voilà ce qui détermina *Locke* à composer son *Traité de l'éducation*, après avoir publié celui de *l'entendement*.

Locke prend l'enfant quand il est né. Il me semble qu'il aurait dû remonter un peu plus haut. Quoi donc? n'y aurait-il point de règles à prescrire pour la production d'un homme? Celui qui veut que l'arbre de son jardin prospère choisit la saison, prépare le sol, et prend un grand nombre de précautions, dont la plupart me semblent applicables à un être de la nature beaucoup plus important que l'arbre. Je veux que le père et la mère soient sains, qu'ils soient contents, qu'ils aient de la sérénité, et que le moment où ils se disposent à donner l'existence à un enfant soit celui où ils se sentent le plus satisfaits de la leur. Si l'on remplit d'amertume la journée d'une femme enceinte, croit-on que ce soit sans conséquence pour la plante molle qui germe et s'accroît dans son sein? Lorsque vous aurez planté dans votre verger un jeune arbrisseau, allez le secouer avec violence seulement une fois par jour, et vous verrez ce qui en arrivera. Qu'une femme enceinte soit donc un objet sacré pour son époux et pour ses voisins.

Lorsqu'elle aûra mis au jour son fruit, ne le couvrez ni trop ni trop peu. Accoutumez-le à marcher tête nue; rendez-le insensible au froid des pieds. Nourrissez-le d'aliments simples et communs. Allongez sa vie en abrégeant son sommeil. Multipliez son existence, en appliquant son attention et ses sens à tout. Armez-le contre le hasard, en le rendant insensible aux contre-temps; armez-le contre le préjugé, en ne le soumettant jamais qu'à l'autorité de la raison; si vous fortifiez en lui l'idée générale de l'ordre, il aimera le bien; si vous fortifiez en lui l'idée générale de honte, il craindra le mal. Il aura l'ame élevée, si vous attachez ses premiers regards sur de grandes choses. Accoutumez-le au spectacle de la nature, si vous voulez qu'il ait le goût simple et grand, parce que la nature est toujours grande et simple. Malheur aux enfants qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parents au récit d'une action généreuse! malheur aux enfants qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parents sur la misère des autres! La Fable dit que Deucalion et Pyrrha repeuplèrent le monde en jetant des pierres derrière eux. Il reste, dans l'ame la plus sensible, une molécule qui tient de sa première origine, et qu'il faut travailler à reconnaître et à amollir.

Locke avait dit, dans son *Essai sur l'entendement humain*, qu'il ne voyait aucune impossibilité

à ce que la matière pensât. Des hommes pusillanimes s'effrayeront de cette assertion. Et qu'importe que la matière pense ou non? Qu'est-ce que cela fait à la justice ou à l'injustice, à l'immortalité, et à toutes les vérités du système, soit politique, soit religieux?

Quand la sensibilité serait le germe premier de la pensée; quand elle serait une propriété générale de la matière; quand inégalement distribuée entre toutes les productions de la nature, elle s'exercerait avec plus ou moins d'énergie, selon la variété de l'organisation, quelle conséquence fâcheuse en pourrait-on tirer? *aucune*. L'homme serait toujours ce qu'il est, jugé par le bon et le mauvais usage de ses facultés.

LOGIQUE, s. f. (*Philol.*) La *logique* est l'art de penser juste, ou de faire un usage convenable de nos facultés rationnelles, en définissant, en divisant et en raisonnant. Ce mot est dérivé de λόγος, terme grec qui, rendu en latin, est la même chose que *sermo*, et en français que *discours*, parce que la pensée n'est autre chose qu'une espèce de discours intérieur et mental dans lequel l'esprit converse avec lui-même.

La *logique* se nomme souvent *dialectique*, et quelquefois aussi l'*art canonique*, comme étant un canon ou une règle pour nous diriger dans nos raisonnements.

Comme pour penser juste il est nécessaire de

bien apercevoir, de bien juger, de bien discourir, et de lier méthodiquement ses idées; il suit de là que l'appréhension ou perception, le jugement, le discours et la méthode deviennent les quatre articles fondamentaux de cet art. C'est de nos réflexions sur ces quatre opérations de l'esprit que se forme la *logique*.

Le lord Bacon tire la division de la *logique* en quatre parties, des quatre fins qu'on s'y propose; car un homme raisonne, ou pour trouver ce qu'il cherche, ou pour raisonner de ce qu'il a trouvé, ou pour retenir ce qu'il a jugé, ou pour enseigner aux autres ce qu'il a retenu : de là naissent autant de branches de l'art de raisonner, savoir : l'art de la recherche ou de l'invention, l'art de l'examen ou du jugement, l'art de retenir ou de la mémoire, l'art de l'élocution ou de s'énoncer.

Comme on a fait un grand abus de la *logique*, elle est tombée maintenant dans une espèce de discrédit. Les écoles l'ont tant surchargée de termes et de phrases barbares, elles l'ont tellement noyée dans de sèches et de vaines subtilités, qu'elle semble un art qui a plutôt pour but d'exercer l'esprit dans des querelles et des disputes que de l'aider à penser juste. Il est vrai que dans son origine c'était plutôt l'art de pointiller que celui de raisonner; les Grecs, parmi lesquels elle a commencé, étant une nation qui se piquait d'avoir le talent de parler dans le moment, et de

savoir soutenir les deux faces d'un même sentiment; de là leurs dialecticiens, pour avoir toujours des armes au besoin, inventèrent je ne sais quel assemblage de mots et de termes propres à la contention et à la dispute, plutôt que des règles et des raisons qui pussent y être d'un usage réel.

La *logique* n'était alors qu'un art de mots qui n'avaient souvent aucun sens, mais qui étaient merveilleusement propres à cacher l'ignorance au lieu de perfectionner le jugement, à se jouer de la raison plutôt qu'à la fortifier, et à défigurer la vérité plutôt qu'à l'éclaircir. On prétend que les fondements en ont été jetés par Zénon d'Elée, qui florissait vers l'an 400 avant Notre-Seigneur. Les péripatéticiens et les stoïciens avaient prodigieusement bâti sur ses fondements, mais leur édifice énorme n'avait que très-peu de solidité. Diogène Laërce donne, dans la Vie de Zénon, un abrégé de la dialectique stoïcienne, où il y a bien des chimères et des subtilités inutiles à la perfection du raisonnement. On sait ce que se proposaient les anciens sophistes, c'était de ne jamais demeurer court, et de soutenir le pour et le contre avec une égale facilité sur toutes sortes de sujets. Ils trouvèrent donc dans la dialectique des ressources immenses pour ce beau talent, et ils l'approprièrent toute à cet usage. Cet héritage ne demeura pas en friche entre les mains de ces scolastiques qui enchérirent sur le ridicule de leurs

anciens prédécesseurs. *Universaux, catégories,* et autres doctes bagatelles firent l'essence de la *logique* et l'objet de toutes les méditations et de toutes les disputes. Voilà l'état de la *logique* depuis son origine jusqu'au siècle passé, et voilà ce qui l'avait fait tomber dans un décri dont bien des gens ont encore de la peine à revenir. Et véritablement il faut avouer que la manière dont on traite encore aujourd'hui la *logique* dans les écoles ne contribue pas peu à fortifier le mépris que beaucoup de personnes ont toujours pour cette science.

En effet, soit que ce soit un vieux respect qui parle encore pour les Anciens, ou quelque autre chimère de cette façon, ce qu'il y a de certain, c'est que les pointilleries de l'ancienne école règnent toujours dans les nôtres, et qu'on y traite la philosophie comme si l'on prenait à tâche de la rendre ridicule et d'en dégoûter sans ressource. Qu'on ouvre les cahiers qui se dictent dans les universités, n'y trouverons-nous pas toutes ces impertinentes questions?

Savoir si la philosophie, prise d'une façon collective ou d'une façon distributive, loge dans l'entendement ou dans la volonté.

Savoir si l'être est univoque à l'égard de la substance et de l'accident.

Savoir si Adam a eu la philosophie habituelle.

Savoir si la *logique* enseignante spéciale est distinguée de la *logique* pratique habituelle.

Savoir si les degrés métaphysiques dans l'individu sont distingués réellement, ou s'ils ne le sont que virtuellement et d'une raison raisonnée.

Si la relation du père à son fils se termine à ce fils considéré absolument, ou à ce fils considéré relativement.

Si l'on peut prouver qu'il y ait autour de nous des corps réellement existants.

Si la matière seconde, ou l'élément sensible, est dans un état mixte.

Si, dans la corruption du mixte, il y a résolution jusqu'à la matière première.

Si toute vertu se trouve causalement ou formellement placée dans le milieu, entre un acte mauvais par excès et un acte mauvais par défaut.

Si le nombre des vices est parallèle ou double de celui des vertus.

Si la fin meut selon son être réel ou selon son être intentionel.

Si, syngatégoriquement parlant, le concret et l'abstrait se.... Je vous fais grâce d'une infinité d'autres questions qui ne sont pas moins ridicules, sur lesquelles on exerce l'esprit des jeunes gens. On veut les justifier en disant que l'exercice en est très-utile et qu'il subtilise l'esprit. Je le veux; mais si toutes ces questions, qui sont si fort éloignées de nos besoins, donnent quelque pénétration et quelque étendue à l'esprit qui les cultive, ce n'est point du tout parce qu'on lui donne des

règles de raisonnement, mais uniquement parce qu'on lui procure de l'exercice : et exercice pour exercice, la vie étant si courte, ne vaudrait-il pas mieux exercer tout d'abord l'esprit, la précision et tous les talents sur des questions de service et sur des matières d'expérience? Il n'est personne qui ne sente que ces matières conviennent à tous les états ; que les jeunes esprits les saisiront avec feu parce qu'elles sont intelligibles; et qu'il sera trop tard de les vouloir apprendre quand on sera tout occupé des besoins plus pressants de l'état particulier qu'on aura embrassé.

On ne peut pardonner à l'école son jargon inintelligible, et tout cet amas de questions frivoles et puériles dont elle amuse ses élèves, surtout depuis que des hommes heureusement inspirés, et secondés d'un génie vif et pénétrant, ont travaillé à la perfectionner, à l'épurer et à lui faire parler un langage plus vrai et plus intéressant.

Descartes, le vrai restaurateur du raisonnement, est le premier qui a amené une nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. C'est à lui qu'on est redevable de cette précision et de cette justesse qui règne non-seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique. En général les

principes et la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumés de faire plus exactement des mots et des idées, afin d'entrer plus sûrement dans la route de la vérité.

La méthode de Descartes a donné naissance à la *logique*, dite *l'Art de penser*. Cet ouvrage conserve toujours sa réputation. Le temps qui détruit tout ne fait qu'affermir de plus en plus l'estime qu'on en fait. Il est estimable surtout par le soin qu'on a pris de le dégager de plusieurs questions frivoles. Les matières qui avaient de l'utilité parmi les logiciens au temps qu'elle fut faite, y sont traitées dans un langage plus intelligible qu'elles ne l'avaient été ailleurs en français. Elles y sont exposées plus utilement par l'application qu'on y fait des règles, à diverses choses dont l'occasion se présente fréquemment, soit dans l'usage des sciences, ou dans le commerce de la vie civile : au lieu que les *logiques* ordinaires ne faisaient presque nulle application des règles à des usages qui intéressent le commun des honnêtes gens. Beaucoup d'exemples qu'on y apporte sont bien choisis ; ce qui sert à exciter l'attention de l'esprit, et à conserver le souvenir des règles. On y a mis en œuvre beaucoup de pensées de Descartes, en faveur de ceux qui ne les auraient pas aisément ramassées dans ce philosophe.

Depuis *l'Art de penser* il a paru quantité d'excel-

lents ouvrages dans ce genre. Les deux ouvrages si distingués de M. Locke sur l'*Entendement humain*, et de D. Malebranche sur la *Recherche de la vérité*, renferment bien des choses qui tendent à perfectionner la *logique*.

M. Locke est le premier qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systèmes que sur des réalités; en quoi sa philosophie semble être par rapport à celles de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport aux romans. Il examine chaque sujet par les idées les plus simples pour en tirer peu à peu des vérités intéressantes. Il fait sentir la fausseté de divers principes de Descartes par une analyse des idées qui avaient fait prendre le change. Il distingue ingénieusement l'idée de l'*esprit* d'avec l'idée du *jugement* : l'esprit assemble promptement des idées qui ont quelque rapport, pour en faire des peintures qui plaisent; le jugement trouve jusqu'à la moindre différence entre des idées qui ont d'ailleurs la plus grande ressemblance; on peut avoir beaucoup d'esprit et peu de jugement. Au sujet des idées simples, M. Locke observe judicieusement que, sur ce point, les hommes diffèrent peu de sentiment; mais qu'ils diffèrent dans les mots auxquels chacun demeure attaché. On peut dire en général de cet auteur, qu'il montre une incli-

nation pour la vérité qui fait aimer la route qu'il prend pour y parvenir.

Pour le Père Malebranche, sa réputation a été si éclatante dans le monde philosophique, qu'il paraît inutile de marquer en quoi il a été le plus distingué parmi les philosophes. Il n'a été d'abord qu'un pur cartésien; mais il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a plus répandue par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions, que le maître n'avait fait par la suite de ses raisonnements et par l'invention de ses divers systèmes.

Le grand talent du Père Malebranche est de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'imposant pour les conséquences, et d'en montrer tellement les principes de profil, que, du côté qu'il les laisse voir, il est impossible de ne s'y pas rendre.

Ceux qui ne suivent pas aveuglément ce philosophe, prétendent qu'il ne faut que l'arrêter au premier pas, que c'est la meilleure et la plus courte manière de le réfuter, et de voir clairement ce qu'on doit penser de ses principes. Ils les réduisent particulièrement à cinq ou six, à quoi il faut faire attention; car si on les lui passe une fois, on sera obligé de faire avec lui plus de chemin qu'on n'aurait voulu. Il montre dans tout leur jour les difficultés de l'opinion qu'il réfute; et à

l'aide du mépris qu'il en inspire, il propose la sienne par l'endroit le plus plausible; puis, sans d'autre façon, il la suppose comme incontestable, sans voir ou sans faire semblant de voir ce qu'on y peut et ce qu'on y doit opposer.

Outre ces ouvrages, nous avons bon nombre de *logiques* en forme. Les plus considérables sont celle de M. Leclerc. Cette *logique* a une grande prérogative sur plusieurs autres; c'est que renfermant autant de choses utiles, elle est beaucoup plus courte. L'auteur y fait apercevoir l'inutilité d'un grand nombre de règles ordinaires de *logique*; il ne laisse pas de les rapporter et de les expliquer assez nettement. Ayant formé son plan d'après le livre de M. Locke, *de Intellectu humano*, à qui il avoue, en lui dédiant son ouvrage, qu'il n'a fait qu'un abrégé du sien; il a parlé de la nature et de la formation des idées d'une manière plus juste et plus plausible que l'on n'avait fait dans les *logiques* précédentes. Il a choisi ce qui se rencontre de meilleur dans la *logique* dite *l'Art de penser*. Il tire des exemples de sujets intéressants. Empruntant des ouvrages que je viens de nommer, ce qui est de meilleur dans le sien, il ne dit rien qui serve à découvrir les méprises qui y sont échappées. Il serait à souhaiter qu'il n'eût pas suivi M. Locke dans ses obscurités, et dans des réflexions aussi écartées du sentiment commun, que des principes de la morale.

Le dessein que se propose M. Crouzas dans son livre est considérable. Il y prétend rassembler les principes, les maximes, les observations qui peuvent contribuer à donner à l'esprit plus d'étendue, de force, de facilité, pour comprendre la vérité, la découvrir, la communiquer, etc. Ce dessein, un peu vaste pour une simple *logique*, traite ainsi des sujets les plus importants de la métaphysique. L'auteur a voulu recueillir sur les diverses opérations de l'esprit, les opinions des divers philosophes de ce temps. Il n'y a guère que le livre de M. Locke, auquel M. Crouzas n'ait pas fait une attention qui en aurait valu la peine. Il y a un grand nombre d'endroits qui donnent entrée à des réflexions subtiles et judicieuses. Plusieurs réflexions n'y sont pas assez développées, les sujets ne paraissent ni si amenés par ce qui précède, ni assez soutenus par ce qui suit. L'élocution quelquefois négligée diminue de l'extrême clarté que demandent des matières abstraites. Cet ouvrage a pris diverses formes et divers accroissements sous la main de l'auteur. Tous les éloges de M. de Fontenelle, qui y sont fondus, ne contribuent pas peu à l'embellir et à y jeter de la variété. L'édition de 1712, deux vol. *in*-12, est la meilleure pour les étudiants, parce que c'est la plus dégagée, et que les autres sont comme noyées dans les ornements.

Tels sont les jugements que le Père Buffier a

portés de toutes ces différentes *logiques*. Ses principes du raisonnement sont une excellente *logique*. Il a surtout parfaitement bien démêlé la vérité *logique* d'avec celle qui est propre aux autres sciences. Il y a du neuf et de l'original dans tous les écrits de ce Père, qui a embrassé une espèce d'encyclopédie, que comprend l'ouvrage *in-folio* intitulé *Cours des sciences*. L'agrément du style rend amusant ce livre, quoiqu'il contienne véritablement l'exercice des sciences les plus épineuses. Il a trouvé le moyen de changer leurs épines en fleurs, et ce qu'elles ont de fatigant en ce qui peut divertir l'imagination. On ne peut rien ajouter à la précision et à l'enchaînement des raisonnements et des objections, dont il remplit chacun des sujets qu'il traite. La manière facile et peut-être égayée dont il expose les choses, répand beaucoup de clarté sur les matières les plus abstraites.

M. Wolff a ramené les principes et les règles de la *logique* à la démonstration. Nous n'avons rien de plus exact sur cette science que la grande *logique* latine de ce philosophe, dont voici le titre: *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitæ aptata. Præmittitur discursus præliminaris de philosophia in genere.*

Il a paru depuis peu un livre intitulé, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. M. l'abbé

de Condillac en est l'auteur. C'est le système de M. Locke, mais extrêmement perfectionné. On ne peut lui reprocher, comme à M. Leclerc, d'être un copiste servile de l'auteur anglais. La précision française a retranché toutes les longueurs, les répétitions et le désordre qui règnent dans l'ouvrage anglais, et la clarté, compagne ordinaire de la précision, a répandu une lumière vive et éclatante sur les tours obscurs et embarrassés de l'original. L'auteur se propose, à l'imitation de M. Locke, l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations. Il observe avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Remontant à l'origine des idées, il en développe la génération, les suit jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, et fixe par là l'étendue et les bornes de nos connaissances. La liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles, est la base et le fondement de son système. A la faveur de ce principe si simple en lui-même et si fécond en même temps dans ses conséquences, il montre quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, comment ils sont mis en œuvre, quels instruments on y emploie, et quelle est la manière dont il faut s'en servir. Ce principe n'est ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une

supposition gratuite; mais une expérience constante, dont toutes les conséquences sont confirmées par de nouvelles expériences. Pour exécuter son dessein, il prend les choses d'aussi haut qu'il lui est possible. D'un côté, il remonte à la perception, parce que c'est la première opération qu'on peut remarquer dans l'ame; et il fait voir comment et dans quel ordre, elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, il commence au langage d'action. Il explique comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées; l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de la noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture, et les différents caractères des langues. Cette histoire du langage sert à montrer les circonstances où les signes ont été imaginés; elle en fait connaître le vrai sens, apprend à en prévenir les abus, et ne laisse aucun doute sur l'origine des idées. Enfin après avoir développé les progrès des opérations de l'ame et de ceux du langage, il indique par quels moyens on peut éviter l'erreur, et montre les routes qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites. Selon cet auteur, les sensations et les opérations de notre ame sont les matériaux de toutes nos connaissances; mais c'est la réflexion qui les met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les

rapports qu'ils renferment. Des gestes, des sons, des chiffres, des lettres, sont les instruments dont elle se sert, quelque étrangers qu'ils soient à nos idées, pour nous élever aux connaissances les plus sublimes. Cette liaison nécessaire des signes avec nos idées, que Bacon a soupçonnée, et que Locke a entrevue, il l'a parfaitement approfondie. M. Locke s'est imaginé qu'aussitôt que l'ame reçoit des idées par les sens, elle peut à son gré les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que dans l'enfance nous avons éprouvé des sensations longtemps avant que d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'ame n'ayant pas dès le premier instant l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour mieux développer les ressorts de l'entendement humain, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès. M. Locke, comme je viens de le dire, n'a fait que l'entrevoir; et il ne paraît pas que personne lui en ait fait le reproche, ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage. Enfin, pour conclure ce que j'ai à dire sur cet ouvrage, j'ajouterai que son principal mérite est d'être bien fondu, et d'être travaillé avec cet esprit d'analyse, cette liaison d'idées, qu'on y propose comme le principe le plus simple, le plus lumineux et le plus fécond, auquel l'esprit humain devait tous ses progrès

dans le temps même qu'il n'en remarquait pas l'influence.

Quelques diverses formes qu'ait pris la *logique* entre tant de différentes mains qui y ont touché, toutes conviennent cependant qu'elle n'est qu'une méthode pour nous faire découvrir le vrai et nous faire éviter le faux à quelque sujet qu'on la puisse appliquer : c'est pour cela qu'elle est appelée *l'organe de la vérité, la clef des sciences, et le guide des connaissances humaines*. Or il paraît qu'elle remplira parfaitement ces fonctions, pourvu qu'elle dirige bien nos jugements : et telle est, ce me semble, son unique fin.

Car si je possède l'art de juger sainement de tous les sujets sur lesquels ma raison peut s'exercer, certainement dès-là même j'aurai la *logique* universelle. Quand avec cela on pourrait se figurer qu'il n'y eût plus au monde aucune règle pour diriger la première et la troisième opération de l'esprit, c'est-à-dire la simple représentation des objets et la conclusion des syllogismes, ma *logique* n'y perdrait rien. On voit par là, ou que la première et la troisième opération ne sont essentiellement autres que le jugement, soit dans sa totalité, soit dans ses parties, ou du moins que la première et la seconde opération tendent elles-mêmes au jugement, comme à leur dernière fin. Ainsi j'aurai droit de conclure que la dernière fin de la *logique* est de diriger nos jugements et de

nous apprendre à bien juger : en sorte que tout le reste à quoi elle peut se rapporter, doit uniquement se rapporter tout entier à ce but. Le jugement est donc la seule fin de la *logique*. Un grand nombre de philosophes se récrient contre ce sentiment, et prétendent que la *logique* a pour fin les quatre opérations de l'esprit; mais pour faire voir combien ils s'abusent, il n'y a qu'à lever l'équivoque que produit le mot *fin*.

Quelques-uns se figurent d'abord la *logique* (et à proportion les autres arts ou sciences) comme une sorte d'intelligence absolue ou de divinité qui prescrit certaines lois à quoi il faut que l'univers s'assujétisse; cependant cette prétendue divinité est une chimère. Qu'est-ce donc réellement que la *logique?* rien autre chose qu'un amas de réflexions écrites ou non écrites, appelées *règles*, pour faciliter et diriger l'esprit à faire ses opérations aussi bien qu'il en est capable : voilà au juste ce que c'est que la *logique*. Qu'est-ce que *fin* présentement? c'est le but auquel un être intelligent se propose de parvenir.

Ceci supposé, demander si la *logique* a pour fin telles ou telles opérations de l'ame, c'est demander si un amas de réflexions écrites ou non écrites a pour fin telle ou telle chose. Quel sens peut avoir une proposition de cette nature? Ce ne sont donc pas les réflexions mêmes ou leur amas qui peuvent avoir une fin, mais uniquement ceux qui

font ou qui ont fait ces réflexions, c'est-à-dire que ce n'est pas la *logique* qui a une fin ou qui en peut avoir une, mais uniquement les logiciens.

Je sais ce qu'on dit communément à ce sujet, qu'autre est la fin de la *logique*, et autre est la fin du logicien; autre la fin de l'ouvrage, *finis operis*, et autre la fin de celui qui fait l'ouvrage ou de l'ouvrier, *finis operantis*. Je sais, dis-je, qu'on parle ainsi communément, mais je sais aussi que souvent ce langage ne signifie rien de ce qu'on imagine : car quelle fin, quel but, quelle intention peut se proposer un ouvrage? Il ne se trouve donc aucun sens déterminé sous le mot de fin, *finis*, quand il s'attribue à des choses inanimées, et non aux personnes, qui seules sont capables d'avoir et de se proposer une fin.

Quel est donc le vrai sens de ces mots *finis operis?* c'est la fin que se proposent communément ceux qui s'appliquent à cette sorte d'ouvrage; et la fin de l'ouvrier, *finis operantis*, est la fin particulière que se proposerait quelqu'un qui s'applique à la même sorte d'ouvrage : outre la fin commune que l'on s'y propose d'ordinaire en ce sens, on peut dire que la fin de la peinture est de représenter des objets corporels par le moyen des linéaments et des couleurs; car telle est la fin commune de ceux qui travaillent à peindre : au lieu que la fin du peintre est une fin particulière, outre cette fin commune, savoir de gagner de

l'argent, ou d'acquérir de la réputation, ou simplement de se divertir. Mais en quelque sens qu'on le prenne, la fin de l'art est toujours celle que se propose, non pas l'art même, qui n'est qu'un amas de réflexions incapables de se proposer une fin, mais celle que se proposent en général ceux qui ont enseigné ou étudié cet art.

La chose étant exposée sous ce jour, que devient cette question, quelle est la fin de la *logique?* Elle se résout à celle-ci : quelle est la fin que se sont proposée communément ceux qui ont donné des règles et fait cet amas de réflexions, qui s'appelle l'*art* ou *la science de la logique?* Or cette question n'est plus qu'un point de fait avec lequel on trouverait qu'il y a autant de fins différentes de la *logique,* qu'il y a eu de différents logiciens.

La plupart ayant donné des règles et dirigé leurs réflexions à la forme et à la pratique du syllogisme, la fin de la *logique* en ce sens sera la manière de faire des syllogismes dans toutes les sortes de modes et de figures, dont on explique l'artifice dans les écoles; mais une *logique* où les auteurs ont regardé comme peu important l'embarras des règles et des réflexions nécessaires pour faire des syllogismes en toutes sortes de modes et de figures, une *logique* de ce caractère, dis-je, n'a point du tout la fin de la *logique* ordinaire, parce que le logicien ne s'est point proposé cette fin.

Au reste, il se trouvera néanmoins une fin commune à tous les logiciens, c'est d'atteindre toujours à la *vérité interne*, c'est-à-dire à une juste liaison d'idées, pour former des jugements vrais d'une *vérité interne*, et non pas d'une *vérité externe*, que le commun des logiciens ont confondue avec la *vérité interne* : ce qui leur a fait aussi méconnaître quelle est ou quelle doit être la fin spéciale de la *logique*.

On demande aussi si la *logique* est une science : il est aisé de satisfaire à cette question. Elle mérite ce titre, si vous appelez *science* toute connaissance infaillible, acquise avec les secours de certaines réflexions ou règles; car, ayant la connaissance de la *logique*, vous savez démêler infailliblement une conséquence vraie d'avec une fausse.

Mais est-elle un art? question aussi aisée à résoudre que la précédente. Elle est l'un ou l'autre, suivant le sens que vous attachez au mot *art*. L'un veut seulement appeler *art* ce qui a pour objet quelque chose de matériel; et l'autre veut appeler *art* toute disposition acquise, qui nous fait faire certaines opérations spirituelles ou corporelles, par le moyen de certaines règles ou réflexions. Là-dessus il plaît aux logiciens de disputer si la *logique* est ou n'est pas un *art*; et il ne leur plaît pas toujours d'avouer ni d'enseigner à leurs disciples, que c'est une pure ou puérile question de nom.

On forme encore dans les écoles une autre question, savoir si la *logique* artificielle est nécessaire pour acquérir toutes les sciences dans leur perfection. Pour répondre à cette question, il ne faut qu'examiner ce que c'est que la *logique* artificielle : or cette *logique* est un amas d'observations et de règles faites pour diriger les opérations de notre esprit; et de là elle n'est point absolument nécessaire : pourquoi? parce que, pour que notre esprit opère bien, il n'est pas nécessaire d'étudier comment il y réussit. C'est un instrument que Dieu a fait, et qui est très-bien fait. Il est fort inutile de discuter métaphysiquement ce que c'est que notre entendement, et de quelles pièces il est composé : c'est comme si l'on se mettait à disséquer les pièces de la jambe humaine, pour apprendre à marcher. Notre raison et notre jambe font très-bien leurs fonctions sans tant d'anatomies et de préambules; il ne s'agit que de les exercer, sans leur demander plus qu'elles ne peuvent. D'ailleurs, si l'esprit ne pouvait bien faire ses opérations sans les secours que fournit la *logique* artificielle, il ne pourrait être sûr si les règles qu'il a établies sont bien faites. Au reste, nous prouvons que les syllogismes ne sont rien moins que nécessaires pour découvrir la vérité.

La *logique* se divise en *docente* et *utente;* la docente est la connaissance des règles et des pré-

ceptes de la *logique*, et la *logique* utente est l'application de ces mêmes régles. On peut appeler la première, *théoretique*, et la seconde, *pratique* : elles ont besoin mutuellement l'une de l'autre. Les règles apprises et comprises s'effacent bientôt, si l'on ne s'exerce souvent à les appliquer, tout comme la danse ou le manége s'oublient aisément, quand on discontinue ces exercices. Tel croit être logicien, parce qu'il a fait un cours de *logique*; mais quand il faut venir au fait et à l'application, sa *logique* se trouve en défaut : pourquoi? c'est parce qu'il avait jeté une bonne semence; mais qu'il l'a mal cultivée.

Disons aussi que le succès de la *logique* artificielle dépend beaucoup de la *logique* naturelle : celle-ci varie et se trouve en différents degrés chez les hommes. Tel comme tel est naturellement plus agile ou plus fort que son camarade, de même tel est meilleur logicien, c'est-à-dire qu'il a plus d'ouverture d'esprit et de solidité de jugement.

L'expérience prouve qu'entre douze disciples qui étudieront la même science sous le même maître, il y aura toujours une gradation qui vient en partie du fond, en partie de l'éducation; car la *logique* naturelle acquise a aussi ses degrés. Avec un même fonds on peut avoir eu, ou moins d'attention à le cultiver, ou des circonstances moins favorables. Cette diversité de dispositions tant naturelles qu'acquises, qu'on apporte à l'étude de la

logique artificielle, détermine donc les progrès que l'on y fait.

LOI NATURELLE. (*Morale.*) La *loi naturelle* est l'ordre éternel et immuable qui doit servir de règle à nos actions. Elle est fondée sur la différence essentielle qui se trouve entre le bien et le mal. Ce qui favorise l'opinion de ceux qui refusent de reconnaître cette distinction, c'est d'un côté la difficulté que l'on rencontre quelquefois à marquer les bornes précises qui séparent la vertu et le vice : de l'autre, la diversité d'opinions qu'on trouve parmi les savants même qui disputent entre eux pour savoir si certaines choses sont justes ou injustes, surtout en matière de politique, et enfin les *lois* diamétralement opposées les unes aux autres qu'on a faites sur toutes ces choses en divers siècles et en divers pays; mais comme on voit dans la peinture, qu'en détrempant ensemble doucement et par degrés deux couleurs opposées, il arrive que de ces deux couleurs extrêmes, il en résulte une couleur mitoyenne, et qu'elles se mêlent si bien ensemble, que l'œil le plus fin ne l'est pas assez pour marquer exactement où l'une finit et l'autre commence, quoique pourtant les couleurs soient aussi différentes l'une de l'autre qu'il se puisse : ainsi quoiqu'en certains cas douteux et délicats il puisse se faire que les confins où se fait la séparation de la vertu et du vice soient très-difficiles à marquer précisément,

de sorte que les hommes se sont trouvés partagés là dessus, et que les *lois* des nations n'ont pas été partout les mêmes, cela n'empêche pas qu'il n'y ait réellement et essentiellement une très-grande différence entre le juste et l'injuste. La distinction éternelle du bien et du mal, la règle inviolable de la justice se concilie sans peine l'approbation de tout homme qui réfléchit et qui raisonne; car il n'y a point d'homme à qui il arrive de transgresser volontairement cette règle dans des occasions importantes, qui ne sente qu'il agit contre ses propres principes, et contre les lumières de sa raison, et qui ne se fasse là dessus de secrets reproches. Au contraire, il n'y a point d'homme qui, après avoir agi conformément à cette règle, ne se sache gré à lui-même, et ne s'applaudisse d'avoir eu la force de résister à ces tentations, et de n'avoir fait que ce que sa conscience lui dicte être bon et juste; c'est ce que saint Paul a voulu dire dans ces paroles du Chap. II de son Épître aux Romains : *Que les Gentils qui n'ont point de* loi, *font naturellement les choses qui sont de la* loi, *et que n'ayant point de* loi, *ils sont sur leur* loi *à eux-mêmes, qu'ils montrent l'œuvre de la* loi *écrite dans leur cœur, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées entre elles s'accusant ou s'excusant.*

Je ne disconviens pas qu'il n'y ait des gens qui, gâtés par une mauvaise éducation, perdus de dé-

bauche, et accoutumés au vice par une longue habitude, ont furieusement dépravé leurs principes naturels, et pris un tel ascendant sur leur raison, qu'ils lui imposent silence pour n'écouter que la voix de leurs préjugés, de leurs passions et de leurs cupidités. Ces gens plutôt que de se rendre et de passer condamnation sur leur conduite, vous soutiendront impudemment qu'ils ne sauraient voir cette distinction naturelle entre le bien et le mal qu'on leur prêche tant; mais ces gens-là, quelque affreuse que soit leur dépravation, quelque peine qu'ils se donnent pour cacher au reste des hommes les reproches qu'ils se font à eux-mêmes, ne peuvent quelquefois s'empêcher de laisser échapper leur secret, et de se découvrir dans de certains moments où ils ne sont point en garde contre eux-mêmes. Il n'y a point d'homme en effet si scélérat et si perdu, qui, après avoir commis un meurtre hardiment et sans scrupule, n'aimât mieux, si la chose était mise à son choix, n'avoir obtenu le bien par d'autres voies que par des crimes, fût-il sûr de l'impunité. Il n'y a point d'homme imbu des principes de Hobbes, et placé dans son état de nature, qui, toutes choses égales, n'aimât beaucoup mieux pourvoir à sa propre conservation, sans être obligé d'ôter la vie à tous ses semblables, qu'en la leur ôtant. On n'est méchant, s'il est permis de parler ainsi, qu'à son corps défendant, c'est-à-dire parce qu'on ne sau-

rait autrement satisfaire ses desirs et contenter ses passions. Il faut être bien aveuglé pour confondre les forfaits et les horreurs avec cette vertu qui, si elle était soigneusement cultivée, ferait voir au monde la réalité des traits ingénieux dont les anciens poètes se sont servis pour peindre l'âge d'or.

La *loi naturelle* est fondée, comme nous l'avons dit, sur la distinction essentielle qui se trouve entre le bien et le mal moral; il s'ensuit que cette *loi* n'est point arbitraire. « La *loi naturelle*, dit Cicéron, Liv. II *des Lois*, n'est point une invention de l'esprit humain, ni un établissement arbitraire que les peuples aient fait, mais l'impression de la raison éternelle qui gouverne l'univers. L'outrage que Tarquin fit à Lucrèce n'en était pas moins un crime, parce qu'il n'y avait point encore à Rome de *loi* écrite contre ces sortes de violences. Tarquin pécha contre la *loi naturelle*, qui était *loi* dans tous les temps, et non pas seulement depuis l'instant qu'elle a été écrite. Son origine est aussi ancienne que l'esprit divin : car la véritable, la primitive et la principale *loi*, n'est autre que la souveraine raison du grand Jupiter. »

Que ce soit donc une maxime pour nous incontestable, que les caractères de la vertu sont écrits au fond de nos ames : de fortes passions nous les cachent à la vérité quelques instants; mais elles ne les effacent jamais, parce qu'ils sont ineffaçables. Pour les comprendre, il n'est pas besoin de

s'élever jusqu'aux cieux, ni de percer dans les abîmes; ils sont aussi faciles à saisir que les principes des arts les plus communs : il en sort de toutes parts des démonstrations, soit qu'on réfléchisse sur soi-même, ou qu'on ouvre les yeux sur ce qui s'offre à nous tous les jours. En un mot, la *loi naturelle* est écrite dans nos cœurs en caractères si beaux, avec des expressions si fortes et des traits si lumineux, qu'il n'est pas possible de la méconnaître.

LOISIR, s. m. (*Gram.*) Temps vide que nos devoirs nous laissent, et dont nous pouvons disposer d'une manière agréable et honnête. Si notre éducation avait été bien faite, et qu'on nous eût inspiré un goût vif de la vertu, l'histoire de nos *loisirs* serait la portion de notre vie qui nous ferait le plus d'honneur après notre mort, et dont nous nous ressouviendrions avec le plus de consolation sur le point de quitter la vie : ce serait celle des bonnes actions auxquelles nous nous serions portés par goût et par sensibilité, sans que rien nous y déterminât que notre propre bienfaisance.

LOUANGE, s. f. (*Morale.*) C'est le discours, l'écrit ou l'action, par lesquels on relève le mérite d'une action, d'un ouvrage, d'une qualité d'un homme, ou d'un être quelconque. Tous les hommes desirent la *louange*, ou parce qu'ils ont des doutes sur leur propre mérite, et qu'elle les rassure contre le sentiment de leur faiblesse, ou

parce qu'elle contribue à leur donner promptement le plus grand avantage de la société, c'est-à-dire l'estime du public. Il faut louer les jeunes gens, mais toujours avec restriction; la *louange*, comme le vin, augmente les forces quand elle n'enivre pas. Les hommes qui louent le mieux, mais qui louent rarement, sont ceux que le beau, l'agréable et l'honnête frappent partout où ils les rencontrent; le vil intérêt, pour obtenir des grâces; la plate vanité, pour obtenir grâce, prodiguent la *louange*, et l'envie la refuse. L'honnête homme relève dans les hommes ce qu'il y a de bien, ne l'exagère pas, et se tait sur les défauts ou sur les fautes; il trouve, quoi qu'en dise La Fontaine, qu'on peut trop louer, non les dieux qu'on ne tromperait pas, mais sa maîtresse et son roi qu'on tromperait.

LOUER, v. act. (*Gram. et Morale*) c'est témoigner qu'on pense avantageusement. La louange devrait toujours être l'expression de l'estime. *Louer* délicatement, c'est faire croire à la louange. Toute louange qui ne porte pas avec elle le caractère de la sincérité, tient de la flatterie ou du persiflage, et par conséquent indique de la malice dans celui qui la donne, et quelque sottise dans celui qui la reçoit. L'homme de sens la rejette et en ressent de l'indignation. Rien ne se prodigue plus entre les hommes que la louange; rien ne se donne avec moins de grâce. L'intérêt et la complaisance inon-

dent de protestations, d'exagérations, de faussetés; mais l'envie et la vanité viennent presque toujours à la traverse, et répandent sur la louange un air contraint qui la rend insipide. Ce serait peut être un paradoxe que de dire qu'il n'y a point de louange qui ne pèche ou par le défaut de mérite en celui à qui elle est adressée, ou par défaut de connaissance en celui qui la donne; mais je sais bien que l'écorce d'une belle action, séparée du motif qui l'a inspirée, n'en fait pas le mérite, et que la valeur réelle qui dépend de la raison secrète de celui qui agissait, et qu'on loue d'avoir agi, nous est souvent inconnue, et plus souvent encore déguisée.

Le louangeur éternel m'ennuie, le railleur impitoyable m'est odieux. *Voyez* l'article Louange.

LUBRIQUE; LUBRICITÉ, s. f. (*Gram.*) Termes qui désignent un penchant excessif dans l'homme pour les femmes, dans la femme pour les hommes, lorsqu'il se montre extérieurement par des actions contraires à la décence; la *lubricité* est dans les yeux, dans la contenance, dans le geste, dans le discours. Elle annonce un tempérament violent; elle promet dans la jouissance beaucoup de plaisir et peu de retenue. On dit de quelques animaux, comme les boucs, les chats, qu'ils sont *lubriques*; mais on ne dira pas qu'ils sont impudiques : il semble donc que l'impudicité soit un vice acquis, et la *lubricité* un défaut na-

turel. La lasciveté tient plus aux mouvements qu'à la sensation.

LUXE, s. m. (*Morale et Philosophie.*) C'est l'usage qu'on fait des richesses et de l'industrie pour se procurer une existence agréable.

Le *luxe* a pour cause première ce mécontentement de notre état; ce desir d'être mieux, qui est et doit être dans tous les hommes. Il est en eux la cause de leurs passions, de leurs vertus et de leurs vices. Ce desir doit nécessairement leur faire aimer et rechercher les richesses; le desir de s'enrichir entre donc et doit entrer dans le nombre des ressorts de tout gouvernement qui n'est pas fondé sur l'égalité et la communauté des biens : or l'objet principal de ce desir doit être le *luxe*; il y a donc du *luxe* dans tous les États, dans toutes les sociétés : le sauvage a son hamac qu'il achète pour des peaux de bêtes; l'Européen a son canapé, son lit; nos femmes mettent du rouge et des diamants, les femmes de la Floride mettent du bleu et des boules de verre.

Le *luxe* a été de tout temps le sujet des déclamations des moralistes, qui l'ont censuré avec plus de morosité que de lumière, et il est depuis quelque temps l'objet des éloges de quelques politiques qui en ont parlé plus en marchands ou en commis qu'en philosophes et en hommes d'État.

Ils ont dit que le *luxe* contribuait à la population.

L'Italie, selon Tite-Live, dans le temps du plus haut degré de la grandeur et du *luxe* de la république romaine, était de plus de moitié moins peuplée que lorsqu'elle était divisée en petites républiques presque sans *luxe* et sans industrie.

Ils ont dit que le *luxe* enrichissait les États.

Il y a peu d'États où il y ait un plus grand *luxe* qu'en Portugal; et le Portugal, avec les ressources de son sol, de sa situation, et de ses colonies, est moins riche que la Hollande qui n'a pas les mêmes avantages, et dans les mœurs de laquelle règnent encore la frugalité et la simplicité.

Ils ont dit que le *luxe* facilitait la circulation des monnaies.

La France est aujourd'hui une des nations où règne le plus grand *luxe*, et on s'y plaint avec raison du défaut de circulation dans les monnaies qui passent des provinces dans la capitale, sans refluer également de la capitale dans les provinces.

Ils ont dit que le *luxe* adoucissait les mœurs, et qu'il répandait les vertus privées.

Il y a beaucoup de *luxe* au Japon, et les mœurs y sont toujours atroces. Il y avait plus de vertus privées dans Rome et dans Athènes, plus de bienfaisance et d'humanité dans le temps de leur pauvreté que dans le temps de leur *luxe*.

Ils ont dit que le *luxe* était favorable aux progrès des connaissances et des beaux-arts.

Quels progrès les beaux-arts et les connaissances ont-ils faits chez les Sybarites, chez les Lydiens, et chez les Tonquinois?

Ils ont dit que le *luxe* augmentait également la puissance des nations et le bonheur des citoyens.

Les Perses sous Cyrus avaient peu de *luxe*, et ils subjuguèrent les riches et industrieux Assyriens. Devenus riches, et celui des peuples où le *luxe* régnait le plus, les Perses furent subjugués par les Macédoniens, peuple pauvre. Ce sont des sauvages qui ont renversé ou usurpé les empires des Romains, des califes de l'Inde et de la Chine. Quant au bonheur du citoyen, si le *luxe* donne un plus grand nombre de commodités et de plaisirs, vous verrez, en parcourant l'Europe et l'Asie, que ce n'est pas du moins au plus grand nombre des citoyens.

Les censeurs du *luxe* sont également contredits par les faits.

Ils disent qu'il n'y a jamais de *luxe* sans une extrême inégalité dans les richesses, c'est-à-dire sans que le peuple soit dans la misère, et un petit nombre d'hommes dans l'opulence; mais cette disproportion ne se trouve pas toujours dans les pays du plus grand *luxe*, elle se trouve en Pologne et dans d'autres pays qui ont moins de *luxe* que Berne et Genève, où le peuple est dans l'abondance.

Ils disent que le *luxe* fait sacrifier les arts utiles aux agréables, et qu'il ruine les campagnes en rassemblant les hommes dans les villes.

La Lombardie et la Flandre sont remplies de *luxe* et de belles villes; cependant les laboureurs y sont riches, les campagnes y sont cultivées et peuplées. Il y a peu de *luxe* en Espagne, et l'agriculture y est négligée; la plupart des arts utiles y sont encore ignorés.

Ils disent que le *luxe* contribue à la dépopulation.

Depuis un siècle le *luxe* et la population de l'Angleterre sont augmentés dans la même proportion; elle a de plus peuplé des colonies immenses.

Ils disent que le *luxe* amollit le courage.

Sous les ordres de Luxembourg, de Villars et du comte de Saxe, les Français, le peuple du plus grand *luxe* connu, se sont montrés le plus courageux. Sous Sylla, sous César, sous Lucullus, le *luxe* prodigieux des Romains porté dans leurs armées n'avait rien ôté à leur courage.

Ils disent que le *luxe* éteint les sentiments d'honneur et d'amour de la patrie.

Pour prouver le contraire, je citerai l'esprit d'honneur et le *luxe* des Français dans les belles années de Louis XIV, et ce qu'ils sont depuis; je citerai le fanatisme de patrie, l'enthousiasme de vertu, l'amour de la gloire, qui caractérisent dans ce moment la nation anglaise.

Je ne prétends pas rassembler ici tout le bien et le mal qu'on a dit du *luxe*, je me borne à dire le principal, soit des éloges, soit des censures, et à montrer que l'histoire contredit les uns et les autres.

Les philosophes les plus modérés qui ont écrit contre le *luxe* ont prétendu qu'il n'était funeste aux États que par son excès, et ils ont placé cet excès dans le plus grand nombre de ses objets et de ses moyens, c'est-à-dire dans le nombre et la perfection des arts, à ce moment des plus grands progrès de l'industrie, qui donne aux nations l'habitude de jouir d'une multitude de commodités et de plaisirs, et qui les leur rend nécessaires. Enfin, ces philosophes n'ont vu les dangers du *luxe* que chez les nations les plus riches et les plus éclairées; mais il n'a pas été difficile aux philosophes, qui avaient plus de logique et d'humeur que ces hommes modérés, de leur prouver que le *luxe* avait été vicieux chez des nations pauvres et presque barbares; et de conséquence en conséquence, pour faire éviter à l'homme les inconvénients du *luxe*, on a voulu le replacer dans les bois et dans un certain état primitif qui n'a jamais été et ne peut être.

Les apologistes du *luxe* n'ont jusqu'à présent rien répondu de bon à ceux qui, en suivant le fil des événements, les progrès et la décadence des empires, ont vu le *luxe* s'élever par degrés avec

les nations, les mœurs se corrompre, et les empires s'affaiblir, décliner et tomber.

On a les exemples des Égyptiens, des Perses, des Grecs, des Romains, des Arabes, des Chinois, etc., dont le *luxe* a augmenté en même temps que ces peuples ont augmenté de grandeur, et qui depuis le moment de leur plus grand *luxe* n'ont cessé de perdre de leurs vertus et de leur puissance. Ces exemples ont plus de force pour prouver les dangers du *luxe* que les raisons de ses apologistes pour le justifier : aussi l'opinion la plus générale aujourd'hui est-elle que pour tirer les nations de leur faiblesse et de leur obscurité, et pour leur donner une force, une consistance, une richesse, qui les élèvent sur les autres nations, il faut qu'il y ait du *luxe ;* il faut que ce *luxe* aille toujours en croissant pour avancer les arts, l'industrie, le commerce, et pour amener les nations à ce point de maturité suivi nécessairement de leur vieillesse, et enfin de leur destruction. Cette opinion est assez générale, et même M. Hume ne s'en éloigne pas.

Comment aucun des philosophes et des politiques qui ont pris le *luxe* pour objet de leurs spéculations, ne s'est-il pas dit : dans les commencements des nations, on est et on doit être plus attaché aux principes du gouvernement ; dans les sociétés naissantes, toutes les lois, tous les réglements, sont chers aux membres de cette société,

si elle s'est établie librement; et si elle ne s'est pas établie librement, toutes les lois, tous les réglements sont appuyés de la force du législateur, dont les vues n'ont point encore varié, et dont les moyens ne sont diminués ni en force ni en nombre; enfin l'intérêt personnel de chaque citoyen, cet intérêt qui combat presque partout l'intérêt général, et qui tend sans cesse à s'en séparer, a moins eu le temps et les moyens de le combattre avec avantage, il est plus confondu avec lui, et par conséquent dans les sociétés naissantes, il doit y avoir plus que dans les anciennes sociétés un esprit patriotique, des mœurs et des vertus.

Mais aussi dans le commencement des nations, la raison, l'esprit, l'industrie, ont fait moins de progrès; il y a moins de richesses, d'arts, de *luxe*, moins de manières de se procurer par le travail des autres une existence agréable; il y a nécessairement de la pauvreté et de la simplicité.

Comme il est dans la nature des hommes et des choses que les gouvernements se corrompent avec le temps; et aussi dans la nature des hommes et des choses qu'avec le temps les États s'enrichissent, les arts se perfectionnent et le *luxe* augmente.

N'a-t-on pas vu comme cause et comme effet l'un de l'autre ce qui, sans être ni l'effet ni la cause l'un de l'autre, se rencontre ensemble et marche à peu près d'un pas égal?

L'intérêt personnel, sans qu'il soit tourné en amour des richesses et des plaisirs, enfin en ces passions qui amènent le *luxe*, n'a-t-il pas, tantôt dans les magistrats, tantôt dans le souverain ou dans le peuple, fait faire des changements dans la constitution de l'État qui l'ont corrompu? ou cet intérêt personnel, l'habitude, les préjugés, n'ont-ils pas empêché de faire des changements que les circonstances avaient rendus nécessaires? N'y a-t-il pas enfin dans la constitution, dans l'administration, des fautes, des défauts qui, très-indépendamment du *luxe*, ont amené la corruption des gouvernements et la décadence des empires?

Les anciens Perses, vertueux et pauvres sous Cyrus, ont conquis l'Asie, en ont pris le *luxe*, et se sont corrompus. Mais se sont-ils corrompus pour avoir conquis l'Asie, ou pour avoir pris son *luxe?* n'est-ce pas l'étendue de leur domination qui a changé leurs mœurs? N'était-il pas impossible que dans un empire de cette étendue il subsistât un bon ordre ou un ordre quelconque? La Perse ne devait-elle pas tomber dans l'abîme du despotisme? Or partout où l'on voit le despotisme, pourquoi chercher d'autres causes de corruption?

Le despotisme est le pouvoir arbitraire d'un seul sur le grand nombre par le secours d'un petit nombre; mais le despote ne peut parvenir au pouvoir arbitraire sans avoir corrompu ce petit nombre.

Athènes, dit-on, a perdu sa force et ses vertus après la guerre du Péloponnèse, époque de ses richesses et de son *luxe*. Je trouve une cause réelle de la décadence d'Athènes dans la puissance du peuple et l'avilissement du sénat; quand je vois la puissance exécutrice et la puissance législative entre les mains d'une multitude aveugle, et que je vois en même temps l'Aréopage sans pouvoir, je juge alors que la république d'Athènes ne pouvait conserver ni puissance ni bon ordre; ce fut en abaissant l'Aréopage, et non pas en édifiant les théâtres, que Périclès perdit Athènes. Quant aux mœurs de cette république, elle les conserva encore long-temps, et dans la guerre qui la détruisit elle manqua plus de prudence que de vertus, et moins de mœurs que de bon sens.

L'exemple de l'ancieune Rome, cité avec tant de confiance par les censeurs du *luxe*, ne m'embarrasserait pas davantage. Je verrais d'abord les vertus de Rome, la force et la simplicité de ses mœurs naître de son gouvernement et de sa situation : mais ce gouvernement devait donner aux Romains de l'inquiétude et de la turbulence; il leur rendait la guerre nécessaire, et la guerre entretenait en eux la force des mœurs et le fanatisme de la patrie. Je verrais que dans le temps que Carnéades vint à Rome, et qu'on y transportait les statues de Corinthe et d'Athènes, il y avait dans Rome deux partis, dont l'un devait subju-

guer l'autre, dès que l'État n'aurait plus rien à craindre de l'étranger. Je verrais que le parti vainqueur, dans cet empire immense, devait nécessairement le conduire au despotisme ou à l'anarchie; et que quand même on n'aurait jamais vu dans Rome ni le *luxe* et les richesses d'Antiochus et de Carthage, ni les philosophes et les chefs-dœuvre de la Grèce, la république romaine n'étant constituée que pour s'agrandir sans cesse, elle serait tombée au moment de sa grandeur.

Il me semble que si, pour me prouver les dangers du *luxe,* on me citait l'Asie plongée dans le *luxe,* la misère et les vices, je demanderais qu'on me fît voir dans l'Asie, la Chine exceptée, une seule nation où le gouvernement s'occupât des mœurs et du bonheur du grand nombre de ses sujets.

Je ne serais pas plus embarrassé par ceux qui, pour prouver que le *luxe* corrompt les mœurs et affaiblit les courages, me montreraient l'Italie moderne qui vit dans le *luxe,* et qui en effet n'est pas guerrière. Je leur dirais que si l'on fait abstraction de l'esprit militaire qui n'entre pas dans le caractère des Italiens, ce caractère vaut bien celui des autres nations. Vous ne verrez nulle part plus d'humanité et de bienfaisance, nulle part la société n'a plus de charmes qu'en Italie, nulle part on ne cultive plus les vertus privées. Je dirais que l'Italie, soumise en partie à l'autorité d'un

clergé qui ne prêche que la paix, et d'une république où l'objet du gouvernement est la tranquillité, ne peut absolument être guerrière. Je dirais même qu'il ne lui servirait à rien de l'être; que les hommes ni les nations n'ont que faiblement les vertus qui leur sont inutiles; que n'étant pas unie sous un seul gouvernement; enfin qu'étant située entre quatre grandes puissances, telles que le Turc, la maison d'Autriche, la France et l'Espagne, l'Italie ne pourrait, quelles que fussent ses mœurs, résister à aucune de ces puissances; elle ne doit donc s'occuper que des lois civiles, de la police, des arts, et de tout ce qui peut rendre la vie tranquille et agréable. Je conclurais que ce n'est pas le *luxe*, mais sa situation et la nature de ses gouvernements qui empêchent l'Italie d'avoir des mœurs fortes et les vertus guerrières.

Après avoir vu que le *luxe* pourrait bien n'avoir pas été la cause de la chute ou de la prospérité des empires et du caractère de certaines nations, j'examinerais si le *luxe* ne doit pas être relatif à la situation des peuples, au genre de leurs productions, à la situation et au genre de productions de leurs voisins.

Je dirais que les Hollandais, facteurs et colporteurs des nations, doivent conserver leur frugalité, sans laquelle ils ne pourraient fournir à bas prix le fret de leurs vaisseaux, et transporter les marchandises de l'univers.

Je dirais que si les Suisses tiraient de la France et de l'Italie beaucoup de vins, d'étoffes d'or et de soie, des tableaux, des statues et des pierres précieuses, ils ne tireraient pas de leur sol stérile de quoi rendre en échange à l'étranger, et qu'un grand *luxe* ne peut leur être permis que quand leur industrie aura réparé chez eux la disette des productions du pays.

En supposant qu'en Espagne, en Portugal, en France, la terre fût mal cultivée, et que les manufactures de première ou seconde nécessité fussent négligées, ces nations seraient encore en état de soutenir un grand *luxe*.

Le Portugal, par ses mines du Brésil, ses vins et ses colonies d'Afrique et d'Asie, aura toujours de quoi fournir à l'étranger, et pourra figurer entre les nations riches.

L'Espagne, quelque peu de travail et de culture qu'il y ait dans sa métropole et ses colonies, aura toujours les productions des contrées fertiles qui composent sa domination dans les deux mondes; et les riches mines du Mexique et du Potosi soutiendront chez elles le *luxe* de la cour et celui de la superstition.

La France, en laissant tomber son agriculture et ses manufactures de première ou seconde nécessité, aurait encore des branches de commerce abondantes en richesses; le poivre de l'Inde, le sucre et le café de ses colonies, ses huiles et ses

vins lui fourniraient des échanges à donner à l'étranger, dont elle tirerait une partie de son *luxe*; elle soutiendrait encore ce *luxe* par ses modes : cette nation long-temps admirée de l'Europe en est encore imitée aujourd'hui. Si jamais son *luxe* était excessif, relativement au produit de ses terres et de ses manufactures de première ou seconde nécessité, ce *luxe* serait un remède à lui-même; il nourrirait une multitude d'ouvriers de mode, et retarderait la ruine de l'État.

De ces observations et de ces réflexions je conclurais que le *luxe* est contraire ou favorable à la richesse des nations, selon qu'il consomme plus ou moins le produit de leur sol et de leur industrie, ou qu'il consomme le produit du sol et de l'industrie de l'étranger; qu'il doit avoir un plus grand ou un plus petit nombre d'objets, selon que ces nations ont plus ou moins de richesses : le *luxe* est à cet égard pour les peuples ce qu'il est pour les particuliers, il faut que la multitude des jouissances soit proportionnée aux moyens de jouir.

Je verrais que cette envie de jouir dans ceux qui ont des richesses, et l'envie de s'enrichir dans ceux qui n'ont que le nécessaire, doivent exciter les arts et toute espèce d'industrie. Voilà le premier effet de l'instinct et des passions qui nous mènent au *luxe* et du *luxe* même; ces nouveaux arts, cette augmentation d'industrie, donnent au

peuple de nouveaux moyens de subsistance, et doivent par conséquent augmenter la population; sans *luxe* il y a moins d'échanges et de commerce; sans commerce les nations doivent être moins peuplées; celle qui n'a dans son sein que des laboureurs doit avoir moins d'hommes que celle qui entretient des laboureurs, des matelots, des ouvriers en étoffes. La Sicile qui n'a que peu de *luxe* est un des pays les plus fertiles de la terre, elle est sous un gouvernement modéré, et cependant elle n'est ni riche ni peuplée.

Après avoir vu que les passions qui inspirent le *luxe*, et le *luxe* même, peuvent être avantageux à la population et à la richesse des États, je ne vois pas encore comment ce *luxe* et ces passions doivent être contraires aux mœurs. Je ne puis cependant me dissimuler que dans quelques parties de l'univers, il y a des nations qui ont le plus grand commerce et le plus grand *luxe*, et qui perdent tous les jours quelque chose de leur population et de leurs mœurs.

S'il y avait des gouvernements établis sur l'égalité parfaite, sur l'uniformité de mœurs, de manières, et d'état entre tous les citoyens, tels qu'ont été à peu près les gouvernements de Sparte, de Crète et de quelques peuples qu'on nomme Sauvages, il est certain que le desir de s'enrichir n'y pourrait être innocent. Quiconque y desirerait de rendre sa fortune meilleure que celle de ses con-

citoyens, aurait déjà cessé d'aimer les lois de son pays, et n'aurait plus la vertu dans le cœur.

Mais dans nos gouvernements modernes, où la constitution de l'État et des lois civiles encouragent et assurent les propriétés; dans nos grands États, où il faut des richesses pour maintenir leur grandeur et leur puissance, il semble que quiconque travaille à s'enrichir soit un homme utile à l'État, et que quiconque étant riche veut jouir soit un homme raisonnable; comment donc concevoir que des citoyens, en cherchant à s'enrichir et à jouir de leurs richesses, ruinent quelquefois l'État et perdent les mœurs?

Il faut, pour résoudre cette difficulté, se rappeler les objets principaux des gouvernements.

Ils doivent assurer les propriétés de chaque citoyen; mais comme ils doivent avoir pour but la conservation du tout, les avantages du plus grand nombre, en maintenant, en excitant même dans les citoyens l'amour de la propriété, le desir d'augmenter ses propriétés et celui d'en jouir, ils doivent y entretenir, y exciter l'esprit de communauté, l'esprit patriotique; ils doivent avoir attention à la manière dont les citoyens veulent s'enrichir et à celle dont ils peuvent jouir; il faut que les moyens de s'enrichir contribuent à la richesse de l'État, et que la manière de jouir soit encore utile à l'État; chaque propriété doit servir à la communauté; le bien-être d'aucun ordre de

citoyens ne doit être sacrifié au bien-être de l'autre; enfin, le *luxe* et les passions qui mènent au *luxe* doivent être subordonnés à l'esprit de communauté, aux biens de la communauté.

Les passions qui mènent au *luxe* ne sont pas les seules nécessaires dans les citoyens; elles doivent s'allier à d'autres, à l'ambition, à l'amour de la gloire, à l'honneur.

Il faut que toutes ces passions soient subordonnées à l'esprit de communauté; lui seul les maintient dans l'ordre, sans lui elles porteraient à de fréquentes injustices et feraient des ravages.

Il faut qu'aucune de ces passions ne détruise les autres, et que toutes se banlancent; si le *luxe* avait éteint ces passions, il deviendrait vicieux et funeste, et alors il ne se rapporterait plus à l'esprit de communauté : mais il reste subordonné à cet esprit, à moins que l'administration ne l'en ait rendu indépendant, à moins que dans une nation où il y a des richesses, de l'industrie et du *luxe*, l'administration n'ait éteint l'esprit de communauté.

Enfin partout où je verrai le *luxe* vicieux, partout où je verrai le desir des richesses et leur usage contraire aux mœurs et au bien de l'État, je dirai que l'esprit de communauté, cette base nécessaire sur laquelle doivent agir tous les ressorts de la société s'est anéanti par les fautes du gouvernement; je dirai que le *luxe*, utile sous une

bonne administration, ne devient dangereux que par l'ignorance ou la mauvaise volonté des administrateurs, et j'examinerai le *luxe* dans les nations où l'ordre est en vigueur, et dans celles où il s'est affaibli.

Je vois d'abord l'agriculture abandonnée en Italie sous les premiers empereurs, et toutes les provinces de ce centre de l'Empire romain couvertes de parcs, de maisons de campagne, de bois plantés, de grands chemins, et je me dis qu'avant la perte de la liberté et le renversement de la constitution de l'État, les principaux sénateurs, dévorés de l'amour de la patrie, et occupés du soin d'en augmenter la force et la population, n'auraient point acheté le patrimoine de l'agriculteur pour en faire un objet de *luxe*, et n'auraient point converti leurs fermes utiles en maisons de plaisance : je suis même assuré que si les campagnes d'Italie n'avaient pas été partagées plusieurs fois entre les soldats des partis de Sylla, de César et d'Auguste qui négligeaient de les cultiver, l'Italie même sous les empereurs, aurait conservé plus long-temps son agriculture.

Je porte mes yeux sur des royaumes où règne le plus grand *luxe*, et où les campagnes deviennent des déserts; mais avant d'attribuer ce malheur au *luxe* des villes, je me demande quelle a été la conduite des administrateurs de ces royaumes; et je vois de cette conduite naître la dépo-

pulation attribuée au *luxe*, j'en vois naître les abus du *luxe* même.

Si dans ces pays on a surchargé d'impôts et de corvées les habitants de la campagne; si l'abus d'une autorité légitime les a tenus souvent dans l'inquiétude et dans l'avilissement; si des monopoles ont arrêté le débit de leurs denrées; si on a fait ces fautes et d'autres dont je ne veux point parler, une partie des habitants des campagnes a dû les abandonner pour chercher la subsistance dans les villes; ces malheureux y ont trouvé le *luxe*, et en se consacrant à son service, ils ont pu vivre dans leur patrie. Le *luxe* en occupant dans les villes les habitants de la campagne n'a fait que retarder la dépopulation de l'État; je dis retarder et non empêcher, parce que les mariages sont rares dans des campagnes misérables, et plus rares encore parmi l'espèce d'hommes qui se réfugient de la campagne dans les villes : ils arrivent pour apprendre à travailler aux arts de *luxe*, et il leur faut un temps considérable avant qu'ils se soient mis en état d'assurer par leur travail la subsistance d'une famille; ils laissent passer les moments où la nature sollicite fortement à l'union des deux sexes, et le libertinage vient encore les détourner d'une union légitime. Ceux qui prennent le parti de se donner un maître sont toujours dans une situation incertaine, ils n'ont ni le temps ni la volonté de se marier; mais si quelqu'un

d'eux fait un établissement, il en a l'obligation au *luxe* et à la prodigalité de l'homme opulent.

L'oppression des campagnes suffit pour avoir établi l'extrême inégalité des richesses dont on attribue l'origine au *luxe*, quoique lui seul au contraire puisse rétablir une sorte d'équilibre entre les fortunes : le paysan opprimé cesse d'être propriétaire; il vend le champ de ses pères au maître qu'il s'est donné, et tous les biens de l'État passent insensiblement dans un plus petit nombre de mains.

Dans un pays où le gouvernement tombe dans de si grandes erreurs, il ne faut pas de *luxe* pour éteindre l'amour de la patrie ou la faire haïr au citoyen malheureux; on apprend aux autres qu'elle est indifférente pour ceux qui la conduisent, et c'est assez pour que personne ne l'aime plus avec passion.

Il y a des pays où le gouvernement a pris encore d'autres moyens pour augmenter l'inégalité des richesses, et dans lesquels on a donné, on a continué des priviléges exclusifs aux entrepreneurs de plusieurs manufactures, à quelques citoyens pour faire valoir des colonies, et à quelques compagnies, pour faire seuls un riche commerce. Dans d'autres pays, à ces fautes on a ajouté celle de rendre lucratives à l'excès les charges de finance qu'il fallait honorer.

On a par tous ces moyens donné naissance à des

fortunes odieuses et rapides : si les hommes favorisés qui les ont faites n'avaient pas habité la capitale avant d'être riches, ils y seraient venus depuis comme au centre du pouvoir et des plaisirs; il ne leur reste à desirer que du crédit et des jouissances, et c'est dans la capitale qu'ils viennent les chercher : il faut voir ce que doit produire la réunion de tant d'hommes opulents dans le même lieu.

Les hommes dans la société se comparent continuellement les uns aux autres; ils tentent sans cesse à établir dans leur propre opinion, et ensuite dans celle des autres, l'idée de leur supériorité : cette rivalité devient plus vive entre les hommes qui ont un mérite du même genre; or il n'y a qu'un gouvernement qui ait rendu, comme celui de Sparte, les richesses inutiles, où les hommes puissent ne pas se faire un mérite de leurs richesses; dès qu'ils s'en font un mérite, ils doivent faire des efforts pour paraître riches; il doit donc s'introduire dans toutes les conditions une dépense excessive pour la fortune de chaque particulier, et un *luxe* qu'on appelle de bienséance : sans un immense superflu chaque condition se croit misérable.

Il faut observer que dans presque toute l'Europe l'émulation de paraître riche et la considération pour les richesses ont dû s'introduire indépendamment des causes si naturelles dont je viens de parler; dans les temps de barbarie où le

commerce était ignoré, et où des manufactures grossières n'enrichissaient pas les fabricants, il n'y avait de richesses que les fonds de terre, les seuls hommes opulents étaient les grands propriétaires; or ces grands propriétaires étaient des *seigneurs de fiefs*. Les lois des fiefs, le droit de posséder seuls certains biens maintenaient les richesses entre les mains des nobles; mais les progrès du commerce, de l'industrie et du *luxe* ayant créé, pour ainsi dire, un nouveau genre de richesses qui furent le partage du roturier, le peuple, accoutumé à respecter l'opulence dans ses supérieurs, la respecta dans ses égaux; ceux-ci crurent s'égaler aux grands en imitant leur faste; les grands crurent voir tomber la hiérarchie qui les élevait au-dessus du peuple, ils augmentèrent leur dépense pour conserver leurs distinctions; c'est alors que le *luxe* de bienséance devint onéreux pour tous les états et dangereux pour les mœurs. Cette situation des hommes fit dégénérer l'envie de s'enrichir en excessive cupidité; elle devint dans quelques pays la passion dominante, et fit taire les passions nobles qui ne devaient point la détruire, mais lui commander.

Quand l'extrême cupidité remue tous les cœurs, les enthousiasmes vertueux disparaissent; cette extrême cupidité ne va point sans l'esprit de propriété le plus excessif; l'ame s'éteint alors, car elle s'éteint quand elle se concentre.

Le gouvernement embarrassé ne peut plus récompenser que par des sommes immenses ceux qu'il récompensait par de légères marques d'honneur.

Les impôts multipliés se multiplient encore, et pèsent sur les fonds de terre et sur l'industrie nécessaire, qu'il est plus aisé de taxer que le *luxe*, soit que par ses continuelles vicissitudes il échappe au gouvernement, soit que les hommes les plus riches aient le crédit de s'affranchir des impôts; il est moralement impossible qu'ils n'aient pas plus de crédit qu'ils ne devraient en avoir; plus leurs fortunes sont fondées sur des abus et ont été excessives et rapides, plus ils ont besoin de crédit et de moyens d'en obtenir. Ils cherchent et réussissent à corrompre ceux qui sont faits pour les réprimer.

Dans une république, ils tentent les magistrats, les administrateurs; dans une monarchie, ils présentent des plaisirs et des richesses à cette noblesse, dépositaire de l'esprit national et des mœurs, comme les corps de magistrature sont les dépositaires des lois.

Un des effets du crédit des hommes riches quand les richesses sont inégalement partagées, un effet de l'usage fastueux des richesses, un effet du besoin qu'on a des hommes riches, de l'autorité qu'ils prennent, des agréments de leur société, c'est la confusion des rangs dont j'ai déjà dit un mot;

alors se perdent le ton, la décence, les distinctions de chaque état, qui servent plus qu'on ne pense à conserver l'esprit de chaque état; quand on ne tient plus aux marques de son rang, on n'est plus attaché à l'ordre général; c'est quand on ne veut pas remplir les devoirs de son état, qu'on néglige un extérieur, un ton, des manières qui rappelleraient l'idée de ces devoirs aux autres et à soi-même. D'ailleurs on ne conduit le peuple ni par des raisonnements, ni par des définitions; il faut imposer à ses sens, et lui annoncer par des marques distinctives son souverain, les grands, les magistrats, les ministres de la religion; il faut que leur extérieur annonce la puissance, la bonté, la gravité, la sainteté, ce qu'est ou ce que doit être un homme d'une certaine classe, le citoyen revêtu d'une certaine dignité : par conséquent l'emploi des richesses qui donnerait au magistrat l'équipage d'un jeune seigneur, l'attirail de la mollesse et la parure affectée au guerrier, l'air de la dissipation au prêtre, le cortége de la grandeur au simple citoyen, affaiblirait nécessairement dans le peuple l'impression que doit faire sur lui la présence des hommes destinés à le conduire, et avec les bienséances de chaque état, on verrait s'effacer jusqu'à la moindre trace de l'ordre général, rien ne pourrait rappeler les riches à leurs devoirs, et tout les avertirait de jouir.

Il est moralement nécessaire que l'usage des

richesses soit contraire au bon ordre et aux mœurs. Quand les richesses sont acquises sans travail ou par des abus, les nouveaux riches se donnent promptement la jouissance d'une fortune rapide, et d'abord s'accoutument à l'inaction et au besoin des dissipations frivoles : odieux à la plupart de leurs concitoyens, auxquels ils ont été injustement préférés, aux fortunes desquels ils ont été des obstacles, ils ne cherchent point à obtenir d'eux ce qu'ils ne pourraient en espérer, l'estime et la bienveillance; ce sont surtout les fortunes des monopoleurs, des administrateurs et receveurs des fonds publics qui sont les plus odieuses, et par conséquent celles dont on est le plus tenté d'abuser. Après avoir sacrifié la vertu et la réputation de probité au desir de s'enrichir, on ne s'avise guère de faire de ses richesses un usage vertueux, on cherche à couvrir sous le faste et les décorations du *luxe*, l'origine de sa famille et celle de sa fortune, on cherche à perdre dans les plaisirs le souvenir de ce qu'on a fait et de ce qu'on a été.

Sous les premiers empereurs, des hommes d'une autre classe que ceux dont je viens de parler, étaient rassemblés dans Rome où ils venaient apporter les dépouilles des provinces assujéties; les patriciens se succédaient dans les gouvernements de ces provinces, beaucoup même ne les habitaient pas, et se contentaient d'y faire quelques voyages;

le questeur pillait pour lui et pour le proconsul que les empereurs aimaient à retenir dans Rome, surtout s'il était d'une famille puissante; là le patricien n'avait à espérer ni crédit ni part au gouvernement qui était entre les mains des affranchis, il se livrait donc à la mollesse et aux plaisirs; on ne trouvait plus rien de la force et de la fierté de l'ancienne Rome, dans des sénateurs qui achetaient la sécurité par l'avilissement; ce n'était pas le *luxe* qui les avait avilis, c'était la tyrannie; comme la passion des spectacles n'aurait pas fait monter sur le théâtre les sénateurs et les empereurs, si l'oubli parfait de tout ordre, de toute décence et de toute dignité n'avait précédé et amené cette passion.

S'il y avait des gouvernements où le législateur aurait trop fixé les grands dans la capitale; s'ils avaient des charges, des commandements, etc. qui ne leur donneraient rien à faire; s'ils n'étaient pas obligés de mériter par de grands services leurs places et leurs honneurs; si on n'excitait pas en eux l'émulation du travail et des vertus; si enfin on leur laissait oublier ce qu'ils doivent à la patrie, contents des avantages de leurs richesses et de leur rang, ils en abuseraient dans l'oisiveté.

Dans plusieurs pays de l'Europe, il y a une sorte de propriété qui ne demande au propriétaire ni soins économiques, ni entretien, je veux parler des dettes nationales, et cette sorte de biens est

encore très propre à augmenter, dans les grandes villes, les désordres qui sont les effets nécessaires d'une extrême opulence unie à l'oisiveté.

De ces abus, de ces fautes, de cet état des choses dans les nations, voyez quel caractère le *luxe* doit prendre, et quels doivent être les caractères des différents ordres d'une nation.

Chez les habitants de la campagne, il n'y a nulle élévation dans les sentiments, il y a peu de ce courage qui tient à l'estime de soi-même, au sentiment de ses forces; leurs corps ne sont point robustes, ils n'ont nul amour pour la patrie, qui n'est pour eux que le théâtre de leur avilissement et de leurs larmes; chez les artisans des villes il y a la même bassesse d'ame, ils sont trop près de ceux qui les méprisent pour s'estimer eux-mêmes; leurs corps, énervés par les travaux sédentaires, sont peu propres à soutenir les fatigues. Les lois qui, dans un gouvernement bien reglé, font la sécurité de tous, dans un gouvernement où le grand nombre gémit sous l'oppression, ne sont pour ce grand nombre qu'une barrière qui lui ôte l'espérance d'un meilleur état; il doit desirer une plus grande licence plutôt que le rétablissement de l'ordre : voilà le peuple, voici les autres classes.

Celle de l'état intermédiaire, entre le peuple et les grands, composée des principaux artisans du *luxe*, des hommes de finance et de commerce, et de presque tous ceux qui occupent les secondes

places de la société, travaille sans cesse pour passer d'une fortune médiocre à une plus grande; l'intrigue et la friponnerie sont souvent ses moyens : lorsque l'habitude des sentiments honnêtes ne retient plus dans de justes bornes la cupidité et l'amour effréné de ce qu'on appelle plaisirs, lorsque le bon ordre et l'exemple n'impriment pas le respect et l'amour de l'honnêteté, le second ordre de l'état réunit ordinairement les vices du premier et du dernier.

Pour les grands, riches sans fonctions, décorés sans occupations, ils n'ont pour mobile que la fuite de l'ennui, qui, ne donnant pas même des goûts, fait passer l'ame d'objets en objets, qui l'amusent sans la remplir et sans l'occuper; on a dans cet état non des enthousiasmes, mais des enjouements pour tout ce qui promet un plaisir; dans ce torrent de modes, de fantaisies, d'amusements, dont aucun ne dure, et dont l'un détruit l'autre, l'ame perd jusqu'à la force de jouir, et devient aussi incapable de sentir le grand et le beau que de le produire; c'est alors qu'il n'est plus question de savoir lequel est le plus estimable de Corbulon ou de Thraséas, mais si on donnera la préférence à Pylade ou à Batylle; c'est alors qu'on abandonne la *Médée* d'Ovide, le *Thyeste* de Varus, et les pièces de Térence pour les farces de Labérius; les talents politiques et militaires tombent peu à peu, ainsi que la philo-

sophie, l'éloquence, et tous les arts d'imitation : des hommes frivoles qui ne font que jouir, ont épuisé le beau et cherchent l'extraordinaire; alors il entre de l'incertain, du recherché, du puéril dans les idées de la perfection; de petites ames qu'étonnent et humilient le grand et le fort, leur préfèrent le petit, le bouffon, le ridicule, l'affecté; les talents qui sont le plus encouragés sont ceux qui flattent les vices et le mauvais goût, et ils perpétuent ce désordre général que n'a point amené le *luxe,* mais qui a corrompu le *luxe* et les mœurs.

Le *luxe* désordonnné se détruit lui-même, il épuise ses sources, il tarit ses canaux.

Les hommes oisifs qui veulent passer sans intervalle d'un objet de *luxe* à l'autre, vont chercher les productions et l'industrie de toutes les parties du monde; les ouvrages de leurs nations passent de mode chez eux, et les artisans y sont découragés; l'Égypte, les côtes d'Afrique, la Grèce, la Syrie, l'Espagne, servaient au *luxe* des Romains sous les premiers empereurs, et ne lui suffisaient pas.

Le goût d'une dépense excessive répandu dans toutes les classes des citoyens, porte les ouvriers à exiger un prix excessif de leurs ouvrages. Indépendamment de ce goût de dépense, ils sont forcés à hausser le prix de la main d'œuvre, parce qu'ils habitent les grandes villes, des villes opulentes, où les denrées nécessaires ne sont jamais à bon

marché ; bientôt des nations plus pauvres, et dont les mœurs sont plus simples, font les mêmes choses; et les débitant à un prix plus bas, elles les débitent de préférence. L'industrie de la nation même, l'industrie du *luxe* diminue, sa puissance s'affaiblit, ses villes se dépeuplent, ses richesses passent à l'étranger, et d'ordinaire il lui reste de la mollesse, de la langueur, et de l'habitude à l'esclavage.

Après avoir vu quel est le caractère d'une nation où règnent certains abus dans le gouvernement; après avoir vu que les vices de cette nation sont moins les effets du *luxe* que de ces abus, voyons ce que doit être l'esprit national d'un peuple qui rassemble chez lui tous les objets possibles du plus grand *luxe*, mais que sait maintenir dans l'ordre un gouvernement sage et vigoureux, également attentif à conserver les véritables richesses de l'État et les mœurs.

Ces richesses et ces mœurs sont le fruit de l'aisance du grand nombre, et surtout de l'attention extrême de la part du gouvernement à diriger toutes ses opérations pour le bien général, sans acception ni de classes ni de particuliers, et de se parer sans cessse aux yeux du public de ces intentions vertueuses.

Partout ce grand nombre est ou doit être composé des habitants de la campagne, des cultivateurs; pour qu'ils soient dans l'aisance, il faut

qu'ils soient laborieux; pour qu'ils soient laborieux, il faut qu'ils aient l'espérance que leur travail leur procurera un état agréable; il faut aussi qu'ils en aient le desir. Les peuples tombés dans le découragement se contentent volontiers du simple nécessaire, ainsi que les habitants de ces contrées fertiles où la nature donne tout, et où tout languit, si le législateur ne sait point introduire la vanité et à la suite un peu de *luxe*. Il faut qu'il y ait dans les villages, dans les plus petits bourgs, des manufactures d'ustensiles, d'étoffes, etc. nécessaires à l'entretien et même à la parure grossière des habitants de la campagne : ces manufactures y augmenteront encore l'aisance et la population. C'était le projet du grand Colbert, qu'on a trop accusé d'avoir voulu faire des Français une nation seulement commerçante.

Lorsque les habitants de la campagne sont bien traités, insensiblement le nombre des propriétaires s'augmente parmi eux : on y voit diminuer l'extrême distance et la vile dépendance du pauvre au riche; de là ce peuple a des sentiments élevés, du courage, de la force d'ame, des corps robustes, l'amour de la patrie, du respect, de l'attachement pour des magistrats, pour un prince, un ordre, des lois auxquelles il doit son bien-être et son repos : il tremble moins devant son seigneur, mais il craint sa conscience, la perte de ses biens, de son honneur et de sa tranquillité. Il

vendra chèrement son travail aux riches, et on ne verra pas le fils de l'honorable laboureur quitter si facilement le noble métier de ses pères pour aller se souiller des livrées et du mépris de l'homme opulent.

Si l'on n'a point accordé les priviléges exclusifs dont j'ai parlé, si le système des finances n'entasse point les richesses, si le gouvernement ne favorise pas la corruption des grands, il y aura moins d'hommes opulents fixés dans la capitale, et ceux qui s'y fixeront n'y seront pas oisifs; il y aura peu de grandes fortunes, et aucune de rapide: les moyens de s'enrichir, partagés entre un plus grand nombre de citoyens, auront naturellement divisé les richesses; l'extrême pauvreté et l'extrême richesse seront également rares.

Lorsque les hommes accoutumés au travail sont parvenus lentement et par degrés à une grande fortune, ils conservent le goût du travail, peu de plaisirs les délassent parce qu'ils jouissent du travail même, et qu'ils ont pris long-temps, dans les occupations assidues et l'économie d'une fortune modérée, l'amour de l'ordre et la modération dans les plaisirs.

Lorsque les hommes sont parvenus à la fortune par des moyens honnêtes, ils conservent leur honnêteté, ils conservent ce respect pour soi-même qui ne permet pas qu'on se livre à mille fantaisies désordonnées; lorsqu'un homme par l'acquisition

de ses richesses a servi ses concitoyens, en apportant de nouveaux fonds à l'État, ou en faisant fleurir un genre d'industrie utile, il sait que sa fortune est moins enviée qu'honorée; et, comptant sur l'estime et la bienveillance de ses concitoyens, il veut conserver l'une et l'autre.

Il y aura, dans le peuple des villes et un peu dans celui des campagnes, une certaine recherche de commodités et même un *luxe* de bienséance, mais qui tiendra toujours à l'utile; et l'amour de ce *luxe* ne dégénérera jamais en une folle émulation.

Il y règnera dans la seconde classe des citoyens un esprit d'ordre et cette aptitude à la discussion que prennent naturellement les hommes qui s'occupent de leurs affaires : cette classe de citoyens cherchera du solide dans ses amusements même : fière, parce que de mauvaises mœurs ne l'auront point avilie; jalouse des grands qui ne l'auront pas corrompue, elle veillera sur leur conduite, elle sera flattée de les éclairer, et ce sera d'elle que partiront des lumières qui tomberont sur le peuple et remonteront vers les grands.

Ceux-ci auront des devoirs; ce sera dans les armées et sur la frontière qu'apprendront la guerre ceux qui se consacreront à ce métier, qui est leur état; ceux qui se destineront à quelques parties du gouvernement, s'en instruiront long-temps avec assiduité, avec application; et si des récompenses pécuniaires ne sont jamais entassées sur

ceux même qui auront rendu les plus grands services; si les grandes places, les gouvernements, les commandements ne sont jamais donnés à la naissance sans les services; s'ils ne sont jamais sans fonctions, les grands ne perdront pas dans un *luxe* oisif et frivole leur sentiment et la faculté de s'éclairer : moins tourmentés par l'ennui, ils n'épuiseront ni leur imagination ni celle de leurs flatteurs, à la recherche de plaisirs puérils et de modes fantastiques; ils n'étaleront pas un faste excessif, parce qu'ils auront des prérogatives réelles et un mérite véritable dont le public leur tiendra compte. Moins rassemblés, et voyant à côté d'eux moins d'hommes opulents, ils ne porteront point à l'excès leur *luxe* de bienséance : témoins de l'intérêt que le gouvernement prend au maintien de l'ordre et au bien de l'État, ils seront attachés à l'un et à l'autre; ils inspireront l'amour de la patrie et tous les sentiments d'un honneur vertueux et sévère; ils seront attachés à la décence des mœurs, ils auront le maintien et le ton de leur état.

Alors ni la misère ni le besoin d'une dépense excessive n'empêchent point les mariages, et la population augmente; on se soutient ainsi que le *luxe* et les richesses de la nation : ce *luxe* est de représentation, de commodité et de fantaisie : il rassemble dans ces différents genres tous les arts simplement utiles et tous les beaux arts; mais

retenu dans de justes bornes par l'esprit de communauté, par l'application aux devoirs, et par des occupations qui ne laissent personne dans le besoin continu des plaisirs, il est divisé ainsi que les richesses ; et toutes les manières de jouir, tous les objets les plus opposés ne sont point rassemblés chez le même citoyen. Alors les différentes branches de *luxe*, ses différents objets se placent selon la différence des états : le militaire aura de belles armes et des chevaux de prix ; il aura de la recherche dans l'équipement de la troupe qui lui sera confiée : le magistrat conservera dans son *luxe* la gravité de son état ; son *luxe* aura de la dignité, de la modération : le négociant, l'homme de finance, auront de la recherche dans les commodités : tous les états sentiront le prix des beaux arts et en jouiront ; mais alors ces beaux arts ramènent encore l'esprit des citoyens aux sentiments patriotiques et aux véritables vertus : ils ne sont pas seulement pour eux des objets de dissipation, ils leur présentent des leçons et des modèles. Des hommes riches dont l'ame est élevée élèvent l'ame des artistes ; ils ne leur demandent pas une Galatée maniérée, de petits Daphnis, une Madeleine, un Jérôme ; mais ils leur proposent de représenter saint Hilaire blessé dangereusement, qui montre à son fils le grand Turenne perdu pour la patrie.

Tel fut l'emploi des beaux arts dans la Grèce

avant que les gouvernements s'y fussent corrompus : c'est ce qu'ils sont encore souvent en Europe chez les nations éclairées qui ne se sont pas écartées des principes de leur constitution. La France fait faire un tombeau par Pigal au général qui vient de la couvrir de gloire : ses temples sont remplis de monuments érigés en faveur des citoyens qui l'ont honorée, et ses peintres ont souvent sanctifié leurs pinceaux par les portraits des hommes vertueux. L'Angleterre a fait bâtir le château de Bleinheim à la gloire du duc de Marlborough : ses poètes et ses orateurs célèbrent continuellement leurs concitoyens illustres, déjà si récompensés par le cri de la nation et par les honneurs que leur rend le gouvernement. Quelle force, quels sentiments patriotiques, quelle élévation, quel amour de l'honnêteté, de l'ordre et de l'humanité, n'inspirent pas les poésies des Corneille, des Addison, des Pope, des Voltaire ! Si quelque poète chante quelquefois la mollesse et la volupté, ses vers deviennent les expressions dont se sert un peuple heureux dans les moments d'une ivresse passagère qui n'ôte rien à ses occupations et à ses devoirs.

L'éloquence reçoit des sentiments d'un peuple bien gouverné ; par sa force et ses charmes elle rallumerait les sentiments patriotiques dans les moments où ils seraient prêts à s'éteindre. La philosophie, qui s'occupe de la nature de l'homme,

de la politique et des mœurs, s'empresse à répandre des lumières utiles sur toutes les parties de l'administration, à éclairer sur les principaux devoirs, à montrer aux sociétés leurs fondements solides, que l'erreur seule pourrait ébranler. Ranimons encore en nous l'amour de la patrie, de l'ordre, des lois, et les beaux arts cesseront de se profaner, en se dévouant à la superstition et au libertinage; ils choisiront des sujets utiles aux mœurs, et ils les traiteront avec force et avec noblesse.

L'emploi des richesses dicté par l'esprit patriotique ne se borne pas au vil intérêt personnel et à de fausses et de puériles jouissances: le *luxe* alors ne s'oppose pas aux devoirs de père, d'époux, d'ami et d'homme. Le spectacle de deux jeunes gens pauvres qu'un homme riche vient d'unir par le mariage, quand il les voit contents sur la porte de leur chaumière, lui fait un plaisir plus sensible, plus pur et plus durable, que le spectacle du groupe de Salmacis et d'Hermaphrodite placé dans ses jardins. Je ne crois pas que dans un État bien administré et où, par conséquent, règne l'amour de la patrie, les plus beaux magots de la Chine rendent aussi heureux leurs possesseurs que le serait le citoyen qui aurait volontairement contribué de ses trésors à la réparation d'un chemin public.

L'excès du *luxe* n'est pas dans la multitude de

ses objets et de ses moyens; le *luxe* est rarement excessif en Angleterre, quoiqu'il y ait chez cette nation tous les genres de plaisirs que l'industrie peut ajouter à la nature, et beaucoup de riches particuliers qui se procurent ces plaisirs. Il ne l'est devenu en France que depuis que les malheurs de la guerre de 1700 ont mis du désordre dans les finances et ont été la cause de quelques abus. Il y avait plus de *luxe* dans les belles années du siècle de Louis XIV qu'en 1720, et en 1720 ce *luxe* avait plus d'excès.

Le *luxe* est excessif dans toutes les occasions où les particuliers sacrifient à leur faste, à leur commodité, à leur fantaisie, leurs devoirs ou les intérêts de la nation; et les particuliers ne sont conduits à cet excès que par quelques défauts dans la constitution de l'État, ou par quelques fautes dans l'administration. Il n'importe à cet égard que les nations soient riches ou pauvres, éclairées ou barbares, quand on n'entretiendra point chez elles l'amour de la patrie et les passions utiles; les mœurs y seront dépravées, et le *luxe* y prendra le caractère des mœurs : il y aura dans le peuple faiblesse, paresse, langueur, découragement. L'empire de Maroc n'est ni policé, ni éclairé, ni riche; et quelques fanatiques stipendiés par l'empereur, en opprimant le peuple en son nom et pour eux, ont fait de ce peuple un vil troupeau d'esclaves. Sous les règnes faibles et pleins d'abus

de Philippe III, Philippe IV, et Charles II; les Espagnols étaient ignorants et pauvres, sans force de mœurs, comme sans industrie; ils n'avaient conservé de vertus que celles que la religion doit donner, et il y avait jusque dans leurs armées un *luxe* sans goût et une extrême misère. Dans les pays où règne un *luxe* grossier, sans art et sans lumières, les traitements injustes et durs que le plus faible essuie partout du plus fort, sont plus atroces. On sait quelles ont été les horreurs du gouvernement féodal, et quel fut dans ce temps le *luxe* des seigneurs. Aux bords de l'Orénoque les mères sont remplies de joie quand elles peuvent en secret noyer ou empoisonner leurs jeunes filles, pour les dérober aux travaux auxquels les condamnent la paresse féroce et le *luxe* sauvage de leurs époux.

Un petit émir, un nabab, et leurs principaux officiers, écrasent le peuple pour entretenir des sérails nombreux : un petit souverain d'Allemagne ruine l'agriculture par la quantité de gibier qu'il entretient dans ses États. Une femme sauvage vend ses enfants pour acheter quelques ornements et de l'eau-de-vie. Chez les peuples policés, une mère tient ce qu'on appelle un *grand état*, et laisse ses enfants sans patrimoine. En Europe, un jeune seigneur oublie les devoirs de son état, et se livre à nos goûts polis et à nos arts. En Afrique, un jeune prince nègre passe les jours à se-

mer des roseaux et à danser. Voilà ce qu'est le *luxe* dans des pays où les mœurs s'altèrent; mais il prend le caractère des nations, il ne le fait pas, tantôt efféminé comme elles, et tantôt cruel et barbare. Je crois que pour les peuples il vaut encore mieux obéir à des épicuriens frivoles qu'à des sauvages guerriers, et nourrir le *luxe* des fripons voluptueux et éclairés que celui des voleurs héroïques et ignorants.

Puisque le desir de s'enrichir et celui de jouir de ses richesses sont dans la nature humaine dès qu'elle est en société; puisque ces desirs soutiennent, enrichissent, vivifient toutes les grandes sociétés; puisque le *luxe* est un bien, et que par lui-même il ne fait aucun mal, il ne faut donc ni comme philosophe ni comme souverain attaquer le *luxe* en lui-même.

Le souverain corrigera les abus qu'on peut en faire et l'excès où il peut être parvenu, quand il réformera dans l'administration ou dans la constitution les fautes ou les défauts qui ont amené cet excès ou ces abus.

Dans un pays où les richesses se seraient entassées en masse dans une capitale, et ne se partageraient qu'entre un petit nombre de citoyens chez lesquels régnerait sans doute le plus grand *luxe*, ce serait une grande absurdité de mettre tout à coup les hommes opulents dans la nécessité de diminuer leur *luxe*; ce serait fermer les ca-

naux par où les richesses peuvent revenir du riche au pauvre; et vous réduiriez au désespoir une multitude innombrable de citoyens que le *luxe* fait vivre, ou bien ces citoyens, étant des artisans moins attachés à leur patrie qu'à l'agriculture, ils passeraient en foule chez l'étranger.

Avec un commerce aussi étendu, une industrie aussi universelle, une multitude d'arts perfectionnés, n'espérez pas aujourd'hui ramener l'Europe à l'ancienne simplicité; ce serait la ramener à la faiblesse et à la barbarie. Je prouverai ailleurs combien le *luxe* ajoute au bonheur de l'humanité; je me flatte qu'il résulte de cet article que le *luxe* contribue à la grandeur et à la force des États, et qu'il faut l'encourager, l'éclairer et le diriger.

Il n'y a qu'une espèce de loi somptuaire qui ne soit pas absurde, c'est une loi qui chargerait d'impôts une branche de *luxe* qu'on tirerait de l'étranger, ou une branche de *luxe* qui favoriserait trop un genre d'industrie aux dépens de plusieurs autres; il y a même des temps où cette loi pourrait être dangereuse.

Toute autre loi somptuaire ne peut être d'aucune utilité; avec des richesses trop inégales, de l'oisiveté dans les riches, et l'extinction de l'esprit patriotique, le *luxe* passera sans cesse d'un abus à un autre : si vous lui ôtez un de ses moyens, il le remplacera par un autre également contraire au bien général.

Des princes qui ne voyaient pas les véritables causes du changement dans les mœurs, s'en sont pris tantôt à un objet de *luxe*, tantôt à l'autre : commodités, fantaisies, beaux-arts, philosophie, tout a été proscrit tour à tour par les empereurs romains et grecs; aucun n'a voulu voir que le *luxe* ne faisait pas les mœurs, mais qu'il en prenait le caractère et celui du gouvernement.

La première opération à faire pour remettre le *luxe* dans l'ordre, et pour rétablir l'équilibre des richesses, c'est le soulagement des campagnes. Un prince de nos jours a fait, selon moi, une très-grande faute en défendant aux laboureurs de son pays de s'établir dans les villes; ce n'est qu'en leur rendant leur état agréable qu'il est permis de le leur rendre nécessaire, et alors on peut, sans conséquence, charger de quelques impôts le superflu des artisans du *luxe*, qui reflueront dans les campagnes.

Ce ne doit être que peu à peu, et seulement en forçant les hommes en place à s'occuper des devoirs qui les appellent dans les provinces, que vous devez diminuer le nombre des habitants de la capitale.

S'il faut séparer les riches, il faut diviser les richesses; mais je ne propose point des lois agraires, un nouveau partage des biens, des moyens violents; qu'il n'y ait plus de priviléges exclusifs pour certaines manufactures et certains genres de

commerce; que la finance soit moins lucrative; que les charges, les bénéfices soient moins entassés sur les mêmes têtes; que l'oisiveté soit punie par la honte ou par la privation des emplois; et sans attaquer le *luxe* en lui-même, sans même trop gêner les riches, vous verrez insensiblement les richesses se diviser et augmenter, le *luxe* augmenter et se diviser comme elles, et tout rentrera dans l'ordre. Je sens que la plupart des vérités renfermées dans cet article devraient être traitées avec plus d'étendue; mais j'ai resserré tout, parce que je fais un article et non pas un livre : je prie les lecteurs de se dépouiller également des préjugés de Sparte et de ceux de Sybaris; et dans l'application qu'ils pourraient faire, à leur siècle ou à leur nation, de quelques traits répandus dans cet ouvrage, je les prie de vouloir bien, ainsi que moi, voir leur nation et leur siècle sans des préventions trop ou trop peu favorables, et sans enthousiasme, comme sans humeur.

M.

MACARIENS, adj. (*Hist. ecclésiast.*) C'est ainsi qu'on désigne les temps où le consul Macarius fut envoyé par l'empereur Constans, avec le consul Paul, pour ramener les donatistes dans le sein de l'Église. On colora le sujet de leur mission du prétexte de soulager la misère des pauvres par les libéralités de l'empereur : c'est un

moyen qu'on emploiera rarement, et qui réussira presque toujours. On irrite l'hétérodoxie par la persécution, et on l'éteindrait presque toujours par la bienfaisance; mais il n'en coûte rien pour exterminer, et il en coûterait pour soulager. Optat de Milève et saint Augustin parlent souvent des temps *macariens*; ils correspondent à l'an de Jésus-Christ 348. Ils furent ainsi appelés du nom du consul Macarius.

MACÉRATION. (*Morale. Gram.*) C'est une douleur corporelle qu'on se procure dans l'intention de plaire à la Divinité. Les hommes ont partout des peines, et ils ont très-naturellement conclu que les douleurs des êtres sensibles donnaient un spectacle agréable à Dieu. Cette triste superstition a été répandue et l'est encore dans beaucoup de pays du monde.

Si l'esprit de *macération* est presque toujours un effet de la crainte et de l'ignorance des vrais attributs de la Divinité, il a d'autres causes, surtout dans ceux qui cherchent à le répandre. La plupart sont des charlatans qui veulent en imposer au peuple par de l'extraordinaire.

Le bonze, le talopin, le marabou, le derviche, le faquir, pour la plupart, se livrent à différentes sortes de supplices par vanité et par ambition. Ils ont encore d'autres motifs. Le jeune faquir se tient debout, les bras en croix, se poudre de fiente de vache, et va tout nu; mais les

femmes vont lui faire dévotement des caresses indécentes. Plus d'une femme à Rome, en voyant la procession du jubilé monter à genoux la *scala santa*, a remarqué que certain flagellant était bien fait, et avait la peau belle.

Les moyens de se macérer les plus ordinaires dans quelques religions, sont le jeûne, les étrivières et la malpropreté.

Le caractère de la *macération* est partout cruel, petit, pusillanime.

La mortification consiste plus dans la privation des plaisirs; la *macération* s'impose des peines. On mortifie ses sens, parce qu'on leur refuse; on macère son corps, parce qu'on le déchire; on mortifie son esprit, on macère son corps; il y a cependant la *macération* de l'ame; elle consiste à se détacher des affections qu'inspirent la nature et l'état de l'homme dans la société.

MACHER, v. act. (*Gram.*) C'est briser et moudre un temps convenable les aliments sous les dents. Plus les aliments sont *mâchés*, moins ils donnent de travail à l'estomac. On ne peut trop recommander de *mâcher*, c'est un moyen sûr de prévenir plusieurs maladies, mais difficile à pratiquer. Il n'y a peut-être aucune habitude plus forte que celle de manger vite. *Mâcher* se dit au figuré. Je lui ai donné sa besogne toute *mâchée*. Il y a des peuples septentrionaux qui tuent leurs pères quand ils n'ont plus de dents. Un ha-

bitant de ces contrées demandait à un des nôtres ce que nous faisions de nos vieillards quand ils ne *mâchaient* plus. Il aurait pu lui répondre, nous *mâchons* pour eux. Il ne faut quelquefois qu'un mot frappant, qui réveille dans un souverain le sentiment de l'humanité, pour lui faire reconnaître et abolir des usages barbares.

MACHIAVÉLISME, s. m. (*Histoire de la Philos.*) Espèce de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, par l'art de tyranniser, dont Machiavel, le Florentin, a répandu les principes dans ses ouvrages.

Machiavel fut un homme d'un génie profond et d'une érudition très-variée. Il sut les langues anciennes et modernes. Il posséda l'histoire. Il s'occupa de la morale et de la politique. Il ne négligea pas les lettres. Il écrivit quelques comédies qui ne sont pas sans mérite. On prétend qu'il apprit à régner à César Borgia. Ce qu'il y a de certain, c'est que la puissance despotique de la maison des Médicis lui fut odieuse, et que cette haine, qu'il était si bien dans ses principes de dissimuler, l'exposa à de longues et cruelles persécutions. On le soupçonna d'être entré dans la conjuration de Soderini. Il fut pris et mis en prison; mais le courage avec lequel il résista aux tourments de la question qu'il subit, lui sauva la vie. Les Médicis qui ne purent le perdre dans cette occasion, le protégèrent, et l'engagèrent par leurs

bienfaits à écrire l'histoire. Il le fit; l'expérience du passé ne le rendit pas plus circonspect. Il trempa encore dans le projet que quelques citoyens formèrent d'assassiner le cardinal Jules de Médicis, qui fut dans la suite élevé au souverain pontificat sous le nom de Clément VII. On ne put lui opposer que les éloges continuels qu'il avait faits de Brutus et de Cassius. S'il n'y en avait pas assez pour le condamner à mort, il y en avait autant et plus qu'il n'en fallait pour le châtier par la perte de ses pensions : ce qui lui arriva. Ce nouvel échec le précipita dans la misère, qu'il supporta pendant quelque temps. Il mourut à l'âge de quarante-huit ans, l'an 1527, d'un médicament qu'il s'administra lui-même comme un préservatif contre la maladie. Il laissa un fils appelé Luc Machiavel. Ses derniers discours, s'il est permis d'y ajouter foi, furent ceux d'un philosophe. Il disait qu'il aimait mieux être dans l'enfer avec Socrate, Alcibiade, César, Pompée, et les autres grands hommes de l'antiquité, que dans le ciel avec les fondateurs du christianisme.

Nous avons de lui huit livres de l'*Histoire de Florence*, sept livres de l'*Art de la guerre*, quatre de *la République*, trois de Discours sur Tite-Live, la *Vie de Castruccio*, deux comédies, et les *Traités du prince* et *du sénateur*.

Il y a peu d'ouvrages qui ait fait autant de bruit que le *Traité du prince* : c'est là qu'il enseigne

aux souverains à fouler aux pieds la religion, les règles de la justice, la sainteté des pactes, et tout ce qu'il y a de sacré, lorsque l'intérêt l'exigera. On pourrait intituler le quinzième et le vingt-cinquième chapitre, des circonstances où il convient au prince d'être un scélérat.

Comment expliquer qu'un des plus ardents défenseurs de la monarchie soit devenu tout à coup un infâme apologiste de la tyrannie? le voici. Au reste, je n'expose ici mon sentiment que comme une idée qui n'est pas tout-à-fait destituée de vraisemblance. Lorsque Machiavel écrivit son *Traité du prince*, c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens : *Lisez bien cet ouvrage. Si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins : voilà la bête féroce à laquelle vous vous abandonnerez.* Ainsi ce fut la faute de ses contemporains s'ils méconnurent son but : ils prirent une satire pour un éloge. Bacon le chancelier ne s'y est pas trompé, lui, lorsqu'il a dit : Cet homme n'apprend rien aux tyrans, ils ne savent que trop bien ce qu'ils ont à faire; mais il instruit les peuples de ce qu'ils ont à redouter. *Est quod gratias agamus Machiavello et hujus modi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt quod homines facere soleant, non quod debeant.* Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter qu'au moins Machiavel n'ait pressenti que tôt ou tard il s'élèverait un cri général contre son ouvrage, et que ses

cas, il s'ensuivrait que notre vie n'est qu'une suite d'instants nécessairement tels, et nécessairement enchaînés les uns aux autres, que notre volonté n'est qu'un acquiescement nécessaire à être ce que nous sommes nécessairement dans chacun de ces instants, et que notre liberté est un mot vide de sens : mais en examinant les choses en nous-mêmes, quand nous parlons de nos actions et de celles des autres, quand nous les louons ou que nous les blâmons, nous ne sommes certainement pas de cet avis *.

MAGISTRAT, s. m. (*Politique.*) Ce nom présente une grande idée; il convient à tous ceux qui par l'exercice d'une autorité légitime, sont les défenseurs et les garants du bonheur public; et dans ce sens, il se donne même aux rois.

Le premier homme en qui une société naissante eut assez de confiance pour remettre entre ses mains le pouvoir de la gouverner, de faire les *lois* qu'il jugerait convenables au bien commun, et d'assurer leur exécution, de réprimer les entreprises capables de troubler l'ordre public, enfin de protéger l'innocence contre la violence et l'injustice, fut le premier *magistrat*. La vertu fut le

* C'est à tort que, dans l'*Esprit de l'Encyclopédie* et dans le *Dictionnaire encyclopédique* de l'édition de 1818, on attribue à Diderot les articles Magicien et Magie ; ces deux articles sont d'un prêtre de Lausanne, et ont été envoyés par Voltaire aux éditeurs de l'*Encyclopédie*. Voyez la lettre de D'Alembert à Voltaire, du 21 juillet 1757, nº 24, tome LXII, édition Renouard, 1821. Édit.

fondement de cette autorité : un homme se distingua-t-il par cet amour du bien qui caractérise les hommes vraiment grands; avait-il sur ses concitoyens cet empire volontaire et flatteur, fruit du mérite et de la confiance que donne quelquefois la supériorité du génie, et toujours celle de la vertu; ce fut sans doute cet homme qui fut choisi pour gouverner les autres. Quand des raisons que nous laissons discuter à la philosophie, détruisirent l'état de nature, il fut nécessaire d'établir un pouvoir supérieur, maître des forces de tout le corps, à la faveur duquel celui qui en était revêtu fût en état de réprimer la témérité de ceux qui pourraient former quelque entreprise contre l'utilité commune et la sûreté publique, ou qui refuseraient de se conformer à ce que le desir de les maintenir aurait fait imaginer; les hommes renoncèrent au nom de liberté pour en conserver la réalité. Ils firent plus : le droit de vie et de mort fut réuni à ce pouvoir suprême, droit terrible que la nature méconnut, et que la nécessité arracha. Ce chef de la société reçut différentes dénominations suivant les temps, les mœurs, et les différentes formes des gouvernements; il fut appelé *empereur*, *consul*, *dictateur*, *roi*, titres tous contenus sous celui de *magistrat*, pris dans ce sens.

Mais ce nom ne signifie proprement dans notre langue que ceux sur qui le souverain se repose

l'importance, si ce n'est l'exactitude scrupuleuse avec laquelle on en doit remplir les obligations.

On peut aussi entendre par ce mot *magistrature*, le corps des magistrats d'un État; il signifiera en France cette partie des citoyens, qui, divisée en différents tribunaux, veille au dépôt des lois et à leur exécution, semblables à ces mages dont les fonctions étaient de garder et d'entretenir le feu sacré dans la Perse.

Si l'on peut dire avec assurance qu'un État n'est heureux qu'autant que par sa constitution toutes les parties qui le composent tendent au bien général comme à un centre commun, il s'ensuit que le bonheur de celui dans lequel différents tribunaux sont dépositaires de la volonté du prince dépend de l'harmonie et du parfait accord de tous ces tribunaux, sans lequel l'ordre politique ne pourrait subsister. Il en est des différents corps de *magistrature* dans un État, comme des astres dans le système du monde, qui par le rapport qu'ils ont entre eux et une attraction mutuelle, se contiennent l'un l'autre dans la place qui leur a été assignée par le Créateur, et qui suivent, quoique renfermés chacun dans un tourbillon différent, le mouvement d'impulsion générale de toute la machine céleste. *Voy*. MAGISTRAT.

MAGNANIME, adj. (*Morale.*) C'est celui qu'élèvent au-dessus des objets et des passions qui conduisent les hommes, une passion plus no-

ble, un objet plus grand; qui sacrifie le moment au temps, son bien-être à l'avantage des autres, la considération, l'estime même à la gloire ou à la patrie : c'est Fabius qui s'expose au mépris de Rome pour sauver Rome.

La *magnanimité* n'est que la grandeur d'ame devenue instinct, enthousiasme, plus noble et plus pure par son objet et par le choix de ses moyens, et qui met dans ses sacrifices je ne sais quoi de plus fort et de plus facile.

MAGNIFIQUE, adj. (*Gram.*) Il se dit au simple et au figuré, des personnes et des choses, et il désigne tout ce qui donne une idée de grandeur et d'opulence. Un homme est *magnifique*, lorsqu'il nous offre en lui-même, et dans tout ce qui l'intéresse, un spectacle de dépense, de libéralité et de richesse, que sa figure et ses actions ne déparent point; une entrée est *magnifique*, lorsqu'on a pourvu à tout ce qui peut lui donner un grand éclat par le choix des chevaux, des voitures, des vêtements, et de tout ce qui tient au cortége; un éloge est *magnifique*, lorsqu'il nous donne de la personne qui l'a fait, et de celle à qui il est adressé, une très-haute idée. Le luxe va quelquefois sans la magnificence, mais la magnificence est inséparable du luxe : c'est par cette raison qu'elle éblouit souvent et qu'elle ne touche jamais.

MAINTIEN, s. m. (*Gram. Morale.*) Il se dit

de toute l'habitude du corps en repos. Le *maintien* séant marque de l'éducation et même du jugement; il décèle quelquefois des vices : il ne faut pas trop compter sur les vertus qu'il semble annoncer; il prouve plus en mal qu'en bien. *Maintien* se prend dans un sens tout-à-fait différent pour les précautions que l'on emploie, afin de conserver une chose dans son état d'intégrité. Ainsi, les juges s'occupent constamment au *maintien* des lois, les prêtres au *maintien* de la religion, le juge de police au *maintien* du bon ordre et de la tranquillité publique.

MALABARES (Philosophie des). (*Hist. de la philosophie.*) Les premières notions que nous avons eues de la religion et de la morale de ces peuples, étaient conformes à l'inattention, à l'inexactitude et à l'ignorance de ceux qui nous les avaient transmises. C'étaient des commerçants qui ne connaissaient guère des opinions des hommes, que celles qu'ils ont de la poudre d'or, et qui ne s'étaient pas éloignés de leurs contrées pour savoir ce que des peuples du Gange, de la côte de Coromandel et du Malabar pensaient de la nature et de l'Être suprême. Ceux qui ont entrepris les mêmes voyages par le zèle de porter le nom de Jésus-Christ, et d'élever des croix dans les mêmes pays, étaient un peu plus instruits : pour se faire entendre de ces peuples, ils ont été forcés d'en apprendre la langue; de connaître leurs

préjugés pour les combattre; de conférer avec leurs prêtres; et c'est de ces missionnaires que nous tenons le peu de lumières sur lesquelles nous puissions compter : trop heureux si l'enthousiasme dont ils étaient possédés n'a pas altéré, tantôt en bien, tantôt en mal, des choses dont les hommes en général ne s'expliquent qu'avec l'emphase et le mystère.

Les peuples du *Malabar* sont distribués en tribus ou familles; ces tribus ou familles forment autant de sectes; ces sectes, animées de l'aversion la plus forte les unes contre les autres, ne se mêlent point. Il y en a quatre principales divisées en quatre-vingt-dix-huit familles, parmi lesquelles celle des bramines est la plus considérée. Les bramines se prétendent issus d'un dieu qu'ils appellent *Brama*, *Birama*, ou *Biruma* : le privilége de leur origine, c'est d'être regardés par les autres comme plus saints, et de se croire eux-mêmes les prêtres, les philosophes, les docteurs et les sages nés de la nation; ils étudient et enseignent les sciences naturelles et divines; ils sont théologiens et médecins. Les idées qu'ils ont de l'homme philosophe ne sont pas trop inexactes, ainsi qu'il paraît par la réponse que fit un d'entre eux à qui l'on demandait ce que c'est qu'un sage. Ses vrais caractères, dit le barbare, sont de mépriser les fausses et vaines joies de la vie; de s'affranchir de tout ce qui séduit et enchaîne le

commun; de manger quand la faim le presse, sans aucun choix recherché des mets; de faire de l'Être suprême l'objet de sa pensée et de son amour; de s'en entretenir sans cesse, et de rejeter, comme au dessous de son application, tout autre sujet; en sorte que sa vie devient une pratique continuelle de la vertu et une seule prière. Si l'on compare ce discours avec ce que nous avons dit des anciens brachmanes, on en conclura qu'il reste encore, parmi ces peuples, quelques traces de leur première sagesse. *Voyez* l'article Brachmanes.

Les brames ne sont point habillés, et ne vivent point comme les autres hommes; ils sont liés d'une corde qui tourne sur le cou, qui passe de leur épaule gauche au côté droit de leur corps, et qui les ceint au dessus des reins. On donne cette corde aux enfants avec cérémonie. Quant à leur vie, voici comme les Indiens s'en expliquent: ils se lèvent deux heures avant le soleil; ils se baignent dans des eaux sacrées; ils font une prière: après ces exercices ils passent à d'autres, qui ont pour objet la purgation de l'ame; ils se couvrent de cendres; ils vaquent à leurs fonctions de théologiens et de ministres des dieux; ils parent les idoles; ils craignent de toucher à des choses impures; ils évitent la rencontre d'un autre homme, dont l'approche les souillerait; ils s'abstiennent de la chair; ils ne mangent de rien qui ait eu vie:

leurs mets et leurs boissons sont purs; ils veillent rigoureusement sur leurs actions et sur leurs discours. La moitié de leur journée est employée à des occupations saintes; ils donnent le reste à l'instruction des hommes; ils ne travaillent point des mains : c'est la bienfaisance des peuples et des rois qui les nourrit. Leur fonction principale est de rendre les hommes meilleurs, en les encourageant à l'amour de la religion et à la pratique de la vertu, par leur exemple et leurs exhortations. Le lecteur attentif apercevra une grande conformité entre cette institution et celle des thérapeutes; il ne pourra guère s'empêcher, à l'examen des cérémonies égyptiennes et indiennes, de leur soupçonner une même origine : et s'il se rappelle ce que nous avons dit de Xékia, de son origine et de ses dogmes, ses conjectures se tourneront presque en certitude; et reconnaissant dans la langue du *malabare* une multitude d'expressions grecques, il verra la sagesse parcourir successivement l'Archipel, l'Égypte, l'Afrique, les Indes, et toutes les contrées adjacentes. *Voyez* l'article Japonnais (Philosophie des).

On peut considérer les bramines sous deux aspects différents : l'un, relatif au gouvernement civil; l'autre, au gouvernement ecclésiastique; comme législateurs ou comme prêtres. *Voy.* l'article Bramines.

Ce qui concerne la religion est renfermé dans

un livre qu'ils appellent le *Veda*, qui n'est qu'entre leurs mains, et sur lequel il n'y a qu'un bramine qui puisse sans crime porter l'œil ou lire. C'est ainsi que cette famille d'imposteurs habiles s'est conservé une grande autorité dans l'État, et un empire absolu sur les consciences. Ce secret est plus ancien.

Il est traité, dans le *Veda*, de la matière première, des anges, des hommes, de l'ame, des châtiments préparés aux méchants, des récompenses qui attendent les bons, du vice, de la vertu, des mœurs, de la création, de la génération, de la corruption, des crimes, de leur expiation, de la souveraineté, des temples, des dieux, des cérémonies et des sacrifices.

Ce sont les bramines qui sacrifient aux dieux pour le peuple, sur lequel on lève un tribut pour l'entretien de ces ministres, à qui les souverains ont encore accordé d'autres priviléges.

Des deux sectes principales de religion, l'une s'appelle *tchiva samciam*, l'autre *wistna samciam*; chacune a ses divisions, ses sous-divisions, ses tribus et ses familles; et chaque famille, ses bramines particuliers.

Il y a encore dans le *Malabar* deux espèces d'hommes qu'on peut ranger parmi les philosophes; ce sont les jogiguèles et guaniguèles. Les premiers ne se mêlent ni des cérémonies ni des rits; ils vivent dans la solitude; ils contemplent,

ils se macèrent; ils ont abandonné leurs femmes et leurs enfants; ils regardent ce monde comme une illusion; le rien, comme l'état de perfection: ils y tendent de toute leur force; ils travaillent du matin au soir à s'abrutir, à ne rien desirer, ne rien haïr, ne rien penser, ne rien sentir; et lorsqu'ils ont atteint cet état de stupidité complète, où le présent, le passé et l'avenir s'est anéanti pour eux; où il ne leur reste ni peine, ni plaisir, ni crainte, ni espérance; où ils sont absorbés dans un engourdissement d'ame et de corps profond; où ils ont perdu tout sentiment, tout mouvement, toute idée; alors ils se tiennent pour sages, pour parfaits, pour heureux, pour égaux à Foé, pour voisins de la condition de Dieu.

Ce quiétisme absurde a eu ses sectateurs dans l'Afrique et dans l'Asie; et il n'est presque aucune contrée, aucun peuple religieux où l'on n'en rencontre des vestiges. Partout où l'homme sortant de son état se proposera l'être éternel, immobile, impassible, inaltérable, pour modèle, il faudra qu'il descende au-dessous de la bête. Puisque la nature t'a fait homme, sois homme, et non dieu.

La sagesse des guaniguèles est mieux entendue; ils ont en aversion l'idolâtrie; ils méprisent l'ineptie des jogiguèles; ils s'occupent de la méditation des attributs divins; et c'est à cette inutile spéculation qu'ils passent leur vie.

Au reste, la philosophie des bramines est di-

versifiée à l'infini ; ils ont parmi eux des stoïciens, des épicuriens : il y en a qui nient l'immortalité, les châtiments et les récompenses à venir ; pour qui l'estime des hommes et la leur est l'unique récompense de la vertu ; qui traitent le *Veda* comme une vieille fable ; qui ne recommandent aux autres et ne songent eux-mêmes qu'à jouir de la vie, et qui se moquent du dogme fondamental, le retour périodique des êtres. Ces derniers ne sont pas les moins sages.

Ces philosophes professent leurs sentiments en secret. Les sectes sont, au *Malabar*, aussi intolérantes qu'ailleurs ; et l'indiscrétion a coûté plusieurs fois la vie aux bramines épicuriens.

L'athéisme a aussi ses partisans dans le *Malabar* : et où n'en a-t-il pas ? on y lit un poème, où l'auteur s'est proposé de démontrer qu'il n'y a point de Dieu ; que les raisons de son existence sont vaines ; qu'il n'y a aucune vérité absolue ; que la courte limite de la vie circonscrit le mal et le bien ; que c'est une folie de laisser à ses pieds le bonheur réel, pour courir après une félicité chimérique qui ne se conçoit point.

Il n'est pas étonnant qu'il y ait des athées partout où il y a des superstitieux ; c'est un raisonnement qu'on fera partout où l'on racontera de la divinité des choses absurdes. Au lieu de dire, Dieu n'est pas tel qu'on me le peint, on dira il n'y a point de Dieu, et l'on dira la vérité.

Les bramines avadontes sont des espèces de gymnosophistes.

Ils ont tous quelques notions de médecine, d'astrologie et de mathématiques; leur médecine n'est qu'un empirisme. Ils placent la terre au centre du monde, et ils ne conçoivent pas qu'elle pût se mouvoir autour du soleil, sans que les eaux des mers déplacées ne se répandissent sur toute sa surface. Ils ont des observations célestes, mais très-imparfaites; ils prédisent les éclipses, mais les causes qu'ils donnent de ce phénomène sont absurdes. Il y a tant de rapport entre les noms qu'ils ont imposés aux signes du zodiaque, qu'on ne peut douter qu'ils ne les aient empruntés des Grecs ou des Latins. Voici l'abrégé de leur théologie.

Théologie des peuples du Malabar. La substance suprême est l'essence par excellence, l'essence des essences et de tout; elle est infinie; elle est l'être des êtres. Le *Veda* l'appelle *Vastou;* cet être est invisible; il n'a point de figure; il ne peut se mouvoir; on ne peut le comprendre.

Personne ne l'a vu; il n'est point limité ni par l'espace ni par le temps.

Tout est plein de lui; c'est lui qui a donné naissance aux choses.

Il est la source de la sagesse, de la science, de la sainteté, de la vérité.

Il est infiniment juste, bon et miséricordieux.

Il a créé tout ce qui est. Il est le conservateur du

monde; il aime à converser parmi les hommes; il les conduit au bonheur.

On est heureux si on l'aime et si on l'honore.

Il a des noms qui lui sont propres et qui ne peuvent convenir qu'à lui.

Il n'y a ni idole ni image qui puisse le représenter; on peut seulement figurer ses attributs par des symboles ou emblèmes.

Comment l'adorera-t-on puisqu'il est incompréhensible?

Le *Veda* n'ordonne l'adoration que des dieux subalternes.

Il prend part à l'adoration de ces dieux, comme si elle lui était adressée, et il la récompense.

Ce n'est point un germe, quoiqu'il soit le germe de tout. Sa sagesse est infinie; il est sans tache; il a un œil au front; il est juste; il est immobile; il est immuable; il prend une infinité de formes diverses.

Il n'y a point d'acception devant lui; sa justice est la même sur tout et pour tous. Il s'annonce de différentes manières, mais il est toujours difficile à deviner.

Nulle science humaine n'atteint à la profondeur de son essence.

Il a tout créé; il conserve tout; il ordonne le passé, le présent et l'avenir, quoiqu'il soit hors des temps.

C'est le souverain pontife. Il préside en tout

et partout; il remplit l'éternité; il est lui seul éternel.

Il est abîmé dans un océan profond et obscur qui le dérobe. On n'approche du lieu qu'il habite que par le repos. Il faut que les sens de l'homme qui le cherche se concentrent en un seul.

Mais il ne se montre jamais plus clairement que dans sa loi, et dans les miracles qu'il opère sans cesse à nos yeux.

Celui qui ne le reconnaît ni dans la création, ni dans la conservation, néglige l'usage de sa raison, et ne le verra point ailleurs.

Avant que de s'occuper de l'ordination générale des choses, il prit une forme matérielle, car l'esprit n'a aucun rapport avec le corps; et pour agir sur le corps, il faut que l'esprit s'en revêtisse.

Source de tout, germe de tout, principe de tout, il a donc en lui l'essence, la nature, les propriétés, la vertu des deux sexes.

Lorsqu'il eut produit les choses, il sépara les qualités masculines des féminines, qui, confondues, seraient restées stériles. Voilà les moyens de propagation et de génération dont il se servit.

C'est de la séparation des qualités masculines et féminines, de la génération et de la propagation, qu'il a permis que nous fissions trois idoles ou symboles intelligibles qui fussent l'objet de notre adoration.

Nous l'adorons principalement dans nos tem-

ples sous la forme des parties de la génération des deux sexes qui s'approchent; et cette image est sacrée.

Il est émané de lui deux autres dieux puissants: le tschiven, qui est mâle; c'est le père de tous les dieux subalternes: le tschaidi; c'est la mère de toutes les divinités subalternes.

Le tschiven a cinq têtes, entre lesquelles il y en a trois principales, Brama, Isuzen et Wistnou.

L'être à cinq têtes est ineffable et incompréhensible; il s'est manifesté sous ce symbole par condescendance pour notre faiblesse: chacune de ses faces est un symbole de ses attributs relatifs à l'ordination et au gouvernement du monde.

L'être à cinq têtes est le dieu gubernateur; c'est de lui qu'émane tout le système théologique.

Les choses qu'il a ordonnées retourneront un jour à lui; il est l'abîme qui engloutira tout.

Celui qui adore les cinq têtes, adore l'Être suprême; elles sont toutes en tout.

Chaque dieu subalterne est mâle; et la déesse subalterne est femelle.

Outre les premiers dieux subalternes, il y en a au dessous d'eux trois cent trente millions d'autres; et au dessous de ceux-ci, quarante mille. Ce sont des prophètes que ces derniers, et l'Être souverain les a créés prophètes.

Il y a quatorze mondes, sept mondes supérieurs et sept mondes inférieurs.

Ils sont tous infinis en étendue; et ils ont chacun leurs habitants particuliers.

Le padalalogue, ou le monde appelé de ce nom, est le séjour du dieu de la mort; d'émen, c'est l'enfer.

Dans le monde padalalogue, il y a des hommes: ce lieu est un carré oblong.

Le magaloque est la cour de Wistnou.

Les mondes ont une infinité de périodes finies: la première et la plus ancienne, que nous appelons *Ananden*, a duré cent quarante millions d'années; les autres ont suivi celle-là.

Ces révolutions se succèdent et se succéderont pendant des millions innombrables de temps et d'années, d'un dieu à un autre; l'un de ces dieux naissant quand un autre périt.

Toutes ces périodes finies, le temps de l'isuren ou de l'incréé reviendra.

Il y a lune et soleil dans le cinquième monde; anges tutélaires dans le sixième monde; anges du premier ordre formateur des nuées dans le septième et le huitième.

Le monde actuel est le père de tous, tout ce qui y est est mal.

Le monde est éclos d'un œuf.

Il finira par être embrasé; ce sera l'effet des rayons du soleil.

Il y a de bons et de mauvais esprits issus des hommes.

L'essence et la nature de l'ame humaine ne sont pas différentes de la nature et de l'essence de l'ame des brutes.

Les corps sont les prisons des ames; elles s'en échappent pour passer en d'autres corps ou prisons.

Les ames émanèrent de Dieu : elles existaient en lui; elles en ont été chassées pour quelque faute qu'elles expient dans les corps.

Un homme, après sa mort, peut devenir, par des transmigrations successives, animal, pierre, ou même diable.

C'est dans d'autres mondes, c'est dans les vieux que l'ame de l'homme sera heureuse après sa mort.

Ce bonheur à venir s'acquerra par la pratique des bonnes œuvres et l'expiation des mauvaises.

Les mauvaises actions s'expient par les pèlerinages, les fêtes, les ablutions et les sacrifices.

L'enfer sera le lieu du châtiment des fautes inexpiées; là, les méchants seront tourmentés; mais il y en a peu dont le tourment soit éternel.

Les ames des mortels étant répandues dans toutes les substances vivantes, il ne faut ni tuer un être vivant, ni s'en nourrir; surtout la vache qui est sainte entre toutes : ses excréments sont sacrés.

Physique des peuples du Malabar. Il y a cinq éléments : l'air, l'eau, le feu, la terre et l'agachum, ou l'espace qui est entre notre atmosphère et le ciel.

Il y a trois principes de mort et de corruption : anoubum, maguei et ramium; ils naissent tous trois de l'union de l'ame et du corps; anoubum est l'enveloppe de l'ame; ramium, la passion; maguei, l'imagination.

Les êtres vivants peuvent se ranger sous cinq classes : les végétants, ceux qui vivent, ceux qui veulent, les sages, et les heureux.

Il y a trois tempéraments : le mélancolique, le sanguin, le phlegmatique.

Le mélancolique fait les hommes ou sages, ou modestes, ou durs, ou bons.

Le sanguin fait les hommes ou pénitents, ou tempérants, ou vertueux.

Le phlegmatique fait les hommes ou impurs, ou fourbes, ou méchants, ou menteurs, ou paresseux, ou tristes.

C'est le mouvement du soleil autour d'une grande montagne qui est la cause du jour et de la nuit.

La transmutation des métaux en or est possible.

Il y a des jours heureux et des jours malheureux; il faut les connaître pour ne rien entreprendre sous de mauvais présages.

Morale des peuples du Malabar. Ce que nous allons en exposer est extrait d'un ouvrage attribué à un bramine célèbre, appelé *Barthrouherri*. On dit de ce philosophe que, né d'un père bramine, il épousa, contre la loi de sa secte, des femmes de toute espèce; que son père, au lit de

la mort, jetant sur lui des regards pleins d'amertume, lui reprocha que, par cette conduite irrégulière, il s'était exclu du ciel, tant que ces femmes et les enfants qu'il avait eus d'elles, et les enfants qu'ils auraient existeraient dans le monde; que Barthrouherri, touché, renvoya ses femmes, prit un habit de réforme, étudia, fit des pèlerinages, et s'acquit la plus grande considération. Il disait :

La vie de l'homme est une bulle; cependant l'homme s'abaisse devant les grands; il se corrompt dans leurs cours; il loue leurs forfaits; il les perd; il se perd lui-même.

Tandis que l'homme pervers vieillit et décroît, sa perversité se renouvelle et s'accroît.

Quelque durée qu'on accorde aux choses de ce monde, elles finiront, elles nous échapperont, et laisseront notre ame pleine de douleur et d'amertume; il faut y renoncer de bonne heure. Si elles étaient éternelles en soi-même, on pourrait s'y attacher sans exposer son repos.

Il n'y a que ceux que le ciel a daigné éclairer qui s'élèvent vraiment au dessus des passions et des richesses.

Les dieux ont dédommagé les sages des horreurs de la prison où ils les retiennent, en leur accordant les biens de cette vie; mais ils y sont peu attachés.

Les craintes attaquent l'homme de toutes parts;

il n'y a de repos et de sécurité que pour celui qui marche dans les voies de Dieu.

Tout finit. Nous voyons la fin de tout, et nous vivons comme si rien ne devait nous manquer.

Le desir est un fil; souffre qu'il se rompe, mets ta confiance en Dieu, et tu seras sauvé.

Soumets-toi avec respect à la loi du temps qui n'épargne rien. Pourquoi poursuivre ces choses dont la possession est si incertaine?

Si tu te laisses captiver par les biens qui t'environnent, tu seras tourmenté. Cherche Dieu; tu n'auras pas approché de lui, que tu mépriseras le reste.

Ame de l'homme, Dieu est en toi, et tu cours après autre chose!

Il faut s'assurer du vrai bonheur avant la vieillesse et la maladie. Différer, c'est imiter celui qui creuserait un puits pour en tirer de l'eau, lorsque le feu consumerait le toit de sa maison.

Laisse là toutes ces pensées vaines qui t'attachent à la terre; méprise toute cette science qui t'élève à tes yeux et aux yeux des autres; quelle ressource y trouveras-tu au dernier moment?

La terre est le lit du sage; le ciel le couvre; le vent le rafraîchit; le soleil l'éclaire; celle qu'il aime est dans son cœur : que le souverain le plus puissant du monde a-t-il de préférable?

On ne fait entendre la raison, ni à l'imbécile, ni à l'homme irrité.

L'homme qui sait peu se taira s'il est assis parmi les sages; son silence dérobera son peu d'instruction, et on le prendra pour un d'entre eux.

La richesse de l'ame est à l'abri des voleurs; plus on la communique, plus on l'augmente.

Rien ne pare tant un homme qu'un discours sage.

Il ne faut point de cuirasse à celui qui sait supporter une injure. L'homme qui s'irrite n'a pas besoin d'un autre ennemi.

Celui qui conversera avec les hommes en deviendra meilleur.

Le prince imitera les femmes de mauvaise vie; il simulera beaucoup; il dira la vérité aux bons; il mentira aux méchants; il se montrera, tantôt humain, tantôt féroce; il fera le bien dans un moment, le mal dans un autre; alternativement économe et dissipateur.

Il n'arrive à l'homme que ce qui lui est envoyé de Birama.

Le méchant interprète mal tout.

Celui qui se lie avec les méchants, loue les enfants d'iniquité, manque à ses devoirs, court après la fortune, perd sa candeur, méprise la vertu, n'a jamais le repos.

L'homme de bien conforme sa conduite à la droite raison, ne consent point au mal, se montre grand dans l'adversité, et se plaît à vivre, quel que soit son destin.

Dormez dans un désert, au milieu des flots, entre les traits des ennemis, au fond d'une vallée, au sommet d'une montagne, dans l'ombre d'une forêt, exposé dans une plaine; si vous êtes un homme de bien, il n'y a point de péril pour vous.

MALADROIT, MALADRESSE. (*Gram.*) Ils se disent du peu d'aptitude aux exercices du corps, aux affaires. Il y a cette différence entre la *maladresse* et la *malhabileté*, que celle-ci ne se dit que du manque d'aptitude aux fonctions de l'esprit. Un joueur de billard est *maladroit*, un négociateur est *maladroit*; ce second est aussi *malhabile*, ce qu'on ne dira pas du premier.

MALE, s. m. (*Gram.*) Il désigne, dans toutes les espèces des animaux, le sexe de l'homme dans l'espèce humaine. Son opposé ou corrélatif est *femelle*; ainsi le bélier est le *mâle*, la brebis est sa femelle. La génération se fait par l'approche du *mâle* de la femelle. La loi salique ne permet qu'aux *mâles* de succéder à la couronne. Il y a des plantes *mâles* et des plantes femelles; tel est le chanvre. Le *mâle* dans les espèces animales ayant plus de courage et de force que la femelle, on a transporté ce terme aux choses intellectuelles, et l'on a dit, un esprit *mâle*, un style *mâle*, une pensée *mâle*.

MALEBRANCHISME, s. m. ou PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE. (*Hist. de la Philosophie*). Nicolas *Malebranche* naquit à Paris le 16 août 1638, d'un

secrétaire du roi et d'une femme titrée : il fut le dernier de six enfants. Il apporta en naissant une complexion délicate et un vice de conformation. Il avait l'épine du dos tortueuse, et le sternum très-enfoncé. Son éducation se fit à la maison paternelle. Il n'en sortit que pour étudier la philosophie au collége de la Marche, et la théologie en Sorbonne. Il se montra sur les bancs homme d'esprit, mais non génie supérieur. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1660. Il s'appliqua d'abord à l'histoire sainte; mais les faits ne se liaient point dans sa tête, et le peu de progrès produisit en lui le dégoût. Il abandonna par la même raison l'étude de l'hébreu et de la critique sacrée. Mais le traité *de l'Homme* de Descartes, que le hasard lui présenta, lui apprit tout d'un coup à quelle science il était appelé. Il se livra tout entier au cartésianisme, au grand scandale de ses confrères. Il avait à peine trente-six ans lorsqu'il publia sa *Recherche de la vérité*. Cet ouvrage, quoique fondé sur des principes connus, parut original. On y remarqua l'art d'exposer nettement des idées abstraites, et de les lier; du style, de l'imagination, et plusieurs autres qualités très-estimables, que le propriétaire ingrat s'occupait lui-même à décrier. La *Recherche de la vérité* fut attaquée et défendue dans un grand nombre d'écrits. Selon *Malebranche*, « Dieu est le seul agent; toute action est de lui; les causes secondes ne sont que des

occasions qui déterminent l'action de Dieu. » En 1677, cet auteur tenta l'accord difficile de son système avec la religion, dans ses *Conversations chrétiennes*. Le fond de toute sa doctrine, c'est « que le corps ne peut être mu physiquement par l'ame; ni l'ame affectée par le corps; ni un corps, par un autre corps : c'est Dieu qui fait tout en tout par une volonté générale. » Ces vues lui en inspirèrent d'autres sur la grâce. Il imagina que l'ame humaine de Jésus-Christ était la cause occasionelle de la distribution de la grâce, par le choix qu'elle fait de certaines personnes pour demander à Dieu qu'il la leur envoie; et que, comme cette ame, toute parfaite qu'elle est, est finie, il ne se peut que l'ordre de la grâce n'ait ses défectuosités, ainsi que l'ordre de la nature. Il en conféra avec Arnauld. Il n'y avait guère d'apparence que ces deux hommes, l'un philosophe très-subtil, l'autre théologien très-opiniâtre, pussent s'entendre. Aussi n'en fut-il rien. *Malebranche* publia son *Traité de la nature et de la grâce*, et aussitôt Arnauld se disposa à l'attaquer.

Dans cet intervalle, le Père *Malebranche* composa ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques;* et elles parurent en 1683 : c'est un dialogue entre le Verbe et lui. Il s'efforce à y démontrer que le Verbe est la raison universelle; que tout ce que voient les esprits créés, ils le voient dans cette substance increéée, même les idées des corps; que

le Verbe est donc la seule lumière qui nous éclaire, et le seul maître qui nous instruit. La même année, Arnauld publia son ouvrage des *vraies et fausses idées*. Ce fut le premier acte d'hostilité. La proposition, *que l'on voit toutes choses en Dieu*, y fut attaquée. Il ne fallait à Arnauld ni tout le talent, ni toute la considération dont il jouissait, pour avoir l'avantage sur *Malebranche*. A plus forte raison était-il inutile d'embarrasser la question de plusieurs autres, et d'accuser son adversaire d'admettre une étendue matérielle en Dieu, et d'accréditer des dogmes capables de corrompre la pureté du christianisme. Au reste, il n'arriva à *Malebranche* que ce qui arrivera à tout philosophe qui se mettra imprudemment aux prises avec un théologien. Celui-ci rapportant tout à la révélation, et celui-là, tout à la raison, il y a cent à parier que l'un finira par être très-peu orthodoxe, l'autre assez mince raisonneur, et que la religion aura reçu quelque blessure profonde. Pendant cette vive contestation, en 1684, *Malebranche* donna le *Traité de la morale*, ouvrage où cet auteur tire nos devoirs de principes qui lui étaient particuliers. Ce pas me paraît bien hardi, pour ne rien dire de pis. Je ne conçois pas comment on ose faire dépendre la conduite des hommes de la vérité d'un système métaphysique.

Les *Réflexions philosophiques et théologiques sur le Traité de la nature et de la grâce* parurent en

1685. Là, Arnauld prétend que la doctrine de *Malebranche* n'est ni nouvelle, ni sienne; il restitue le philosophique à Descartes, et le théologique à saint Augustin. *Malebranche*, las de disputer, au lieu de répondre, s'occupa à remettre ses idées sous un unique point de vue; et ce fut ce qu'il exécuta en 1688, dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*.

Il avait eu, auparavant, une contestation avec Regis, sur la grandeur apparente de la lune, et en général sur celle des objets. Cette contestation fut jugée par quatre des plus grands géomètres en faveur de notre philosophe.

Regis renouvela la dispute des idées, et attaqua le Père *Malebranche* sur ce qu'il avait avancé, que *le plaisir rend heureux* : ce fut alors qu'on vit un chrétien austère, apologiste de la volupté.

Le livre *de la Connaissance de soi-même*, où le Père François Lami, bénédictin, avait appuyé de l'autorité de *Malebranche* son opinion de l'amour de Dieu, donna lieu à ce dernier d'écrire en 1697 l'*Ouvrage de l'amour de Dieu*. Il montra que cet amour était toujours intéressé; et il se vit exposé en même temps à deux accusations bien opposées; l'une, de favoriser le sentiment d'Épicure sur le plaisir; et l'autre, de subtiliser tellement l'amour de Dieu, qu'il en excluait toute délectation.

Arnauld mourut en 1694. On publia deux lettres posthumes de ce docteur, *sur les idées et sur le*

plaisir. Malebranche y répondit; et joignit à sa réponse un *Traité contre la prévention*. Ce n'est point, comme le titre le ferait penser, un écrit de morale contre une des maladies les plus générales de l'esprit humain; mais une plaisanterie où l'on se propose de démontrer géométriquement qu'Arnauld n'a fait aucun des livres qui ont paru sous son nom contre le Père *Malebranche*. On part de la supposition qu'Arnauld a dit vrai, lorsqu'il a protesté devant Dieu qu'il avait toujours un desir sincère de bien prendre les sentiments de ceux qu'il combattait, et qu'il s'était toujours fort éloigné d'employer des artifices, pour donner de fausses idées de ces auteurs et de leurs livres : puis, sur des passages tronqués, des sens mal entendus à dessein, des artifices trop marqués pour être involontaires, on conclut que celui qui a fait le serment n'a pas fait les livres.

Tandis que *Malebranche* souffrait tant de contradictions dans son pays, on lui persuada que sa philosophie réussissait à merveille à la Chine; et pour répondre à la politesse des Chinois, il fit en 1708 un petit ouvrage intitulé : *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur la nature de Dieu*. Le Chinois prétend que la matière est éternelle, infinie, increée; et que le *ly*, espèce de forme de la matière, est l'intelligence et la sagesse souveraine, quoiqu'il ne soit pas un être intelligent et sage, distinct de la matière

et indépendant d'elle. Les journalistes de Trévoux prétendirent que le philosophe européen avait calomnié les lettrés de la Chine, par l'athéisme qu'il leur atribuait. *Voyez* CHINOIS.

Les *Réflexions sur la prémotion physique*, en réponse à un ouvrage intitulé, *de l'Action de Dieu sur les créatures*, furent la dernière production de *Malebranche*. Il parut à notre philosophe que le système de l'action de Dieu, en conservant le nom de la liberté, anéantissait la chose; et il s'attache à expliquer comment son système la conservait toute entière. Il représente la prémotion physique par une comparaison aussi concluante, peut-être, et certainement plus touchante que toutes les subtilités métaphysiques; et il dit : « Un ouvrier a fait une statue, qui se peut mouvoir par une charnière, et s'incliner respectueusement devant lui, pourvu qu'il tire un cordon. Toutes les fois qu'il tire le cordon, il est fort content des hommages de sa statue; mais, un jour qu'il ne le tire point, la statue ne le salue point; et il la brise de dépit. » *Malebranche* n'a pas de peine à conclure que ce statuaire bizarre n'a ni bonté, ni justice. Il s'occupe ensuite à exposer un sentiment, où l'idée de Dieu est soulagée de la fausse rigueur que quelques théologiens y attachent, et justifiée de la véritable rigueur que la religion y découvre, et de l'indolence que la philosophie y suppose.

Malebranche n'était pas seulement métaphysicien, il était aussi géomètre et physicien; et ce fut en considération de ces deux dernières qualités que l'Académie des Sciences lui accorda en 1699 le titre d'honoraire. Il donna, dans la dernière édition de la *Recherche de la vérité*, qui parut en 1712, une théorie des lois du mouvement, un essai sur le système général de l'univers, la dureté des corps, leur ressort, la pesanteur, la lumière, sa propagation instantanée, sa réflexion, sa réfraction, la génération du feu et les couleurs. Descartes avait inventé les tourbillons, qui composent cet univers. *Malebranche* inventa les tourbillons, dans lesquels chaque grand tourbillon était distribué; les tourbillons de *Malebranche* sont infiniment petits; la vitesse en est fort grande, la force centrifuge presque infinie; son expression est le carré de la vitesse divisé par le diamètre. Lorsque des particules grossières sont en repos les unes auprès des autres, et se touchent immédiatement, elles sont comprimées en tout sens par les forces centrifuges des petits tourbillons qui les environnent; de là la dureté. Si on les presse de façon que les petits tourbillons, contenus dans les interstices, ne puissent plus s'y mouvoir comme auparavant, ils tendent, par leurs forces centrifuges, à rétablir ces corps dans leur premier état; de là le ressort, etc. Il mourut le 13 octobre 1715, âgé de soixante-dix-sept ans. Ce fut un rêveur

des plus profonds et des plus sublimes. Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de *Malebranche;* mais une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, d'imagination, de finesse et de génie, peut-être, que tout le gros livre de Locke. Poète, il méprisait la poésie. Ses sentiments ne firent pas grande fortune, ni en Allemagne où Leibnitz dominait, ni en Angleterre où Newton avait tourné les esprits vers des objets plus solides.

MALÉDICTION, (*Gram.*) imprécation qu'on prononce contre quelque objet malfaisant. Un père irrité *maudit* son enfant; un homme violent *maudit* la pierre qui l'a blessé; le peuple *maudit* le souverain qui le vexe; le philosophe qui admet la nécessité dans les événements, s'y soumet et ne *maudit* personne; Dieu a *maudit* le méchant de toute éternité. On croit que la *malédiction* assise sur un être est une espèce de caractère; un ouvrier croit que la matière qui ne se prête pas à ses vues est *maudite;* un joueur, que l'argent qui ne lui profite pas est *maudit;* ce penchant à rapporter à des causes inconnues et surnaturelles les effets dont la raison nous échappe, est la source première des préjugés les plus généraux.

MALÉDICTION. (*Jurisprudence.*) Ce terme signifie les imprécations qu'on insérait autrefois, et qu'on insère encore en quelques endroits dans les actes de donation en faveur des Églises ou des

maisons religieuses, contre quiconque en empêche l'effet : cet usage de faire des *imprécations* n'est point du style de nos notaires de France.

MALÉFICE, s. m. (*Divinat.*) sorte de magie ou sorcellerie.

Ce qu'on appelle *maléfice* ou *fascination* n'est pas sans fondement. Il y a sur cette matière une infinité d'exemples et d'histoires qu'on ne doit pas rejeter précisément, parce qu'elles ne s'accordent pas avec notre philosophie; il semble même qu'on pourrait trouver dans la philosophie de quoi les appuyer.

Tous les êtres vivants que nous connaissons envoient des écoulements, soit par la respiration, soit par les pores de la peau. Ainsi tous les corps qui se trouvent dans la sphère de ces écoulements peuvent en être affectés, et cela d'une manière ou d'une autre, suivant la qualité de la matière qui s'exhale, et à tel ou tel degré, suivant la disposition des parties qui envoient les écoulements, et de celles qui les reçoivent.

Cela est incontestable; et il n'est pas besoin, pour le prouver, d'alléguer ici des exemples d'animaux qui exhalent de bonnes ou de mauvaises odeurs, ou des exemples de maladies contagieuses communiquées par ces sortes d'écoulements, etc. Or, de toutes les parties d'un corps animal, l'œil paraît être celle qui a le plus de vivacité. Il se meut en effet avec la plus grande légèreté et en

toutes sortes de directions. D'ailleurs ses membranes et ses humeurs sont aussi perméables qu'aucune autre partie du corps, témoin les rayons du soleil qu'il reçoit en si grande abondance. Ainsi il ne faut pas douter que l'œil n'envoie des écoulements de même que les autres parties. Les humeurs subtilisées de cet organe doivent s'en exhaler continuellement; la chaleur des rayons qui les pénètrent, les atténue et les raréfie, ce qui étant joint au liquide subtil ou aux esprits du nerf optique voisin, que la proximité du cerveau fournit abondamment, doit faire un fonds de matière volatile que l'œil distribuera, et pour ainsi dire déterminera. Nous avons donc ici le trait à la main pour le lancer; ce trait a toute la force et la violence, et la main toute la vitesse et l'activité nécessaires : il n'est donc pas étonnant si leurs effets sont prompts et grands.

Concevons l'œil comme une fronde capable des mouvements et des vibrations les plus promptes et les plus rapides, et outre cela comme ayant communication avec la source d'une matière telle que le suc nerveux qui se travaille dans le cerveau; matière si subtile et si pénétrante, qu'on croit qu'elle coule en un instant à travers les filets solides des nerfs, et en même temps si active et si puissante, qu'elle distend spasmodiquement les nerfs, fait tordre les membres, et altère toute l'habitude du corps, en donnant du mouvement

et de l'action à une masse de matière naturellement lourde et sans activité.

Un trait de cette espèce lancé par une machine telle que l'œil, doit avoir son effet partout où il frappe; et l'effet sera plus ou moins grand suivant la distance, l'impétuosité de l'œil, la qualité, la subtilité, l'acrimonie des sens, la délicatesse ou la grossièreté de l'objet qui est frappé.

Par cette théorie on peut, à mon avis, rendre raison de quelques-uns des phénomènes du *maléfice*, et particulièrement de celui qu'on nomme *fascination*. Il est certain que l'œil a toujours été regardé comme le siége principal ou plutôt l'organe du *maléfice*, quoique la plupart de ceux qui en ont écrit ou parlé ne sussent pas pourquoi. On attribuait le *maléfice* à l'œil, mais on n'imaginait pas comment il opérait cet effet. Ainsi selon quelques-uns, *avoir mauvais œil*, est la même chose qu'*être adonné aux maléfices* : de là cette expression d'un berger dans Virgile :

Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos *.

De plus, les personnes âgées et bilieuses sont celles que l'on croit ordinairement avoir la vertu du *maléfice*, parce que le suc nerveux est dépravé dans ces personnes par le vice des humeurs qui en l'irritant, le rendent plus pénétrant et d'une nature maligne. C'est pourquoi les jeunes gens et

* *Bucol.* Eglog. III, vers. 103. ÉDIT.

surtout les enfants en sont plutôt affectés, par la raison que leurs pores sont plus ouverts, leurs sucs sans cohérence, leurs fibres délicates et très-sensibles : aussi le *maléfice* dont parle Virgile n'a d'effet que sur les tendres agneaux.

Enfin le *maléfice* ne s'envoie que par une personne fâchée, provoquée, irritée, etc.; car il faut un effort extraordinaire et une vive émotion d'esprit pour lancer une suffisante qantité d'écoulements avec une impétuosité capable de produire son effet à une certaine distance. C'est une chose incontestable que les yeux ont un pouvoir extraordinaire. Les anciens naturalistes assurent que le basilic et l'opoblepa tuent les autres animaux par leur seul regard. On en croira ce qu'on voudra; mais un auteur moderne assure avoir vu une souris qui tournait autour d'un gros crapaud, lequel était occupé à la regarder attentivement la gueule béante; la souris faisait toujours des cercles de plus petits en plus petits autour du crapaud, et criait pendant ce temps-là comme si elle eût été poussée de force à s'approcher de plus en plus du côté du reptile. Enfin nonobstant la grande résistance qu'elle paraissait faire, elle entra dans la gueule béante du crapaud et fut aussitôt avalée. Telle est encore l'action de la couleuvre à l'égard du crapaud qu'elle attend la gueule béante, et le crapaud va de lui-même s'y précipiter. On peut rapporter à la même cause

ce que raconte un physicien. Il avait mis sous un récipient un gros crapaud, pour voir combien il y vivrait sans aucune nourriture, et il l'observait tous les jours : un jour entre autres, qu'il avait les yeux fixés sur cet animal, le crapaud en s'enflant dirigea les siens sur ceux de l'observateur, dont insensiblement la vue se troubla, et qui tomba enfin en syncope. Qui est-ce qui n'a pas observé un chien-couchant et les effets de son œil sur la perdrix? Dès qu'une fois les yeux du pauvre oiseau rencontrent ceux du chien, la perdrix s'arrête, paraît toute troublée, ne pense plus à sa conservation et se laisse prendre facilement. Je me souviens d'avoir lu qu'un chien en regardant fixément des écureuils qui étaient sur des arbres, les avait arrêtés, stupéfiés, et fait tomber dans sa gueule.

Il est aisé d'observer que l'homme n'est pas à couvert de semblables impressions. Il y a peu de gens qui n'aient quelquefois éprouvé les effets d'un œil colère, fier, imposant, dédaigneux, lascif, suppliant, etc. Ces sortes d'effets ne peuvent certainement venir que des différentes éjaculations de l'œil, et sont un degré de *maléfice*. Voilà tout ce qu'une mauvaise philosophie peut dire de moins pitoyable.

Les démonographes entendent par *maléfice* une espèce de magie par laquelle une personne, par le moyen du démon, cause du mal à une

autre. Outre la fascination dont nous venons de parler, ils en comptent plusieurs autres espèces, comme les philtres, les ligatures, ceux qu'on donne dans un breuvage ou dans un mets, ceux qui se font par l'haleine, etc., dont la plupart peuvent être rapportées au poison; de sorte que quand les juges séculiers connaissent de cette espèce de crime et condamnent à quelque peine afflictive ceux qui en sont convaincus, le dispositif de la sentence porte toujours que c'est pour cause *d'empoisonnement* et *de maléfice*. Voyez LIGATURE.

MALFAISANT, adj. (*Gram. et Morale.*) qui nuit, qui fait du mal. Si l'homme est libre, c'est-à-dire, si l'ame a une activité qui lui soit propre, et en vertu de laquelle elle puisse se déterminer à faire ou ne pas faire une action, quelles que soient ses habitudes ou celles du corps, ses idées, ses passions, le tempérament, l'âge, les préjugés, etc., il y a certainement des hommes vertueux et des hommes vicieux; s'il n'y a point de liberté, il n'y a plus que des hommes bienfaisants et des hommes *malfaisants*; mais les hommes n'en sont pas moins modéfiables en bien et en mal; les bons exemples, les bons discours, les châtiments, les récompenses, le blâme, la louange, les lois ont toujours leur effet: l'homme *malfaisant* est malheureusement né.

MALICE, s. f. (*Morale. Gram.*) C'est une

disposition à nuire, mais avec plus de finesse que de force.

Il y a dans la *malice* de la facilité et de la ruse, peu d'audace, point d'atrocité. Le *malicieux* veut faire de petites peines, et non causer de grands malheurs. Quelquefois il veut seulement se donner une sorte de supériorité sur ceux qu'il tourmente. Il s'estime de pouvoir le mal, plus qu'il n'a de plaisir à en faire. La *malice* n'est habitude que dans les ames petites, faibles et dures.

MALIGNITÉ, s. f. (*Gram.*) malice secrète et profonde, *Voy*. MALICE. Il se dit des choses et des personnes. Sentez-vous toute la *malignité* de ce propos? Il y a dans le cœur de l'homme une *malignité* qui lui fait adopter le blâme presque sans examen. Telles sont la *malignité* et l'injustice, que jamais l'apologie la plus nette, la plus authentique, ne fait autant de sensation dans la société que l'accusation la plus ridicule et la plus mal fondée. On dit avec chaleur : Savez-vous l'horreur dont on l'accuse? et froidement : Il s'est fort bien défendu. Qu'un homme pervers fasse une satire abominable des plus honnêtes gens, la *malignité* naturelle la fera lire, rechercher et citer. Les hommes rejettent leur mauvaise conduite sur la *malignité* des astres qui ont présidé à leur naissance. Le substantif *malignité* a une toute autre force que son adjectif *malin*. On permet aux enfants d'être *malins*. On ne leur passe la *malignité*

en quoi que ce soit, parce que c'est l'état d'une ame qui a perdu l'instinct de la bienveillance, qui desire le malheur de ses semblables, et souvent en jouit. Il y a dans la *malignité* plus de suite, plus de profondeur, plus de dissimulation, plus d'activité que dans la malice. Aucun homme n'est né avec ce caractère, mais plusieurs y sont conduits par l'envie, par la cupidité mécontente, par la vengeance, par le sentiment de l'injustice des hommes. La *malignité* n'est pas aussi dure et aussi atroce que la méchanceté; elle fait verser des larmes, mais elle s'attendrirait peut-être si elle les voyait couler.

MALINTENTIONNÉ, (*Gram. et Morale.*) qui a le dessein de nuire. Votre juge est *malintentionné*. Il y a des mécontents dans les temps de troubles. Il y a en tous temps des *malintentionnés*. Le mécontentement et la mauvaise intention peuvent être bien ou mal fondés. Le mécontentement ne se prend pas toujours en mauvaise part. Il est rare que la mauvaise intention soit excusable; elle n'est presque jamais sans la dissimulation et l'hypocrisie. Si l'on est *malintentionné*, il faut du moins l'être à visage découvert. Il est malhonnête de donner de belles espérances, lorsque nous avons au fond de notre cœur le dessein formé de desservir.

MALVEILLANCE ET MALVEILLANT, (*Gram.*) qui a la volonté de faire du mal, ou

plus exactement peut-être, qui veut mal à quelqu'un par le ressentiment du mal qu'il a fait. D'où il paraît que la *malveillance* est toujours fondée, au lieu qu'il n'en est pas ainsi de la mauvaise intention. Il est facile aux ministres de tomber dans la *malveillance* du peuple, surtout lorsque les temps sont difficiles.

MAMACUNAS. (*Hist. mod. Culte.*) C'est le nom que les Péruviens, sous le gouvernement des Incas, donnaient aux plus âgées des vierges consacrées au soleil; elles étaient chargées de gouverner les vierges les plus jeunes. Ces filles étaient consacrées au soleil dès l'âge de huit ans : on les renfermait dans des cloîtres, dont l'entrée était interdite aux hommes; il n'était pas permis à ces vierges d'entrer dans les temples du soleil; leur fonction était de recevoir les offrandes du peuple. Dans la seule ville de Cusco on comptait mille de ces vierges. Tous les vases qui leur servaient étaient d'or ou d'argent. Dans les intervalles que leur laissaient les exercices de la religion, elles s'occupaient à filer et à faire des ouvrages pour le roi et la reine. Le souverain choisissait ordinairement ses concubines parmi ces vierges consacrées; elles sortaient de leur couvent lorsqu'il les faisait appeler; celles qui avaient servi à ses plaisirs ne rentraient plus dans leur cloître; elles passaient au service de la reine, et jamais elles ne pouvaient épouser personne; celles qui se laissaient corrompre étaient

enterrées vives, et l'on condamnait au feu ceux qui les avaient débauchées.

MAMILLAIRES, *s.* m. plur. (*Théolog.*) secte des anabaptistes qui s'est formée à Harlem, on ne sait pas en quel temps. Elle doit son origine à la liberté qu'un jeune homme se donna de mettre la main sur le sein d'une fille qu'il aimait et qu'il voulait épouser. Cette action ayant été déférée au tribunal de l'Église des anabaptistes, les uns soutinrent qu'il devait être excommunié; et les autres dirent que sa faute méritait grâce, et ne voulurent jamais consentir à son excommunication. Cela causa une division entre eux, et ceux qui s'étaient déclarés pour ce jeune homme, furent appelés du nom odieux de *mamillaires*. *Voy.* Micrælius, *Syntagm. histor. eccles.* p. 1012, édition de 1679, et le Dictionnaire de Bayle.

MANES, s. m. (*Mythologie.*) divinités domestiques des anciens païens, et dont il paraît par leur mythologie qu'ils n'avaient pas des idées bien fixes: ce qu'on peut en recueillir de plus constaté, c'est que souvent ils les prenaient pour les ames séparées des corps, d'autres fois pour les dieux infernaux, ou simplement comme les dieux ou les génies tutélaires des défunts.

Quelques Anciens, au rapport de Servius, ont prétendu que les grands dieux célestes étaient les dieux des vivants; mais que les dieux du second ordre, les *mânes* en particulier, étaient les dieux

des morts; qu'ils n'exerçaient leur empire que dans les ténebres de la nuit, auxquelles ils présidaient; ce qui, suivant eux, a donné lieu d'appeler le matin *mâne*.

Le mot de *mânes* a aussi été pris quelquefois pour les enfers en général, c'est-à-dire pour les lieux souterrains où se devaient rendre les ames des hommes après leur mort, et d'où les bonnes étaient envoyées aux champs *Élyséens*, et les méchantes au lieu des supplices appelé le *Tartare*.

C'est ainsi que Virgile dit :

..... *Hæc* Manes *veniet mihi fama sub imos* [1].

On a donné au mot de *mânes* diverses étymologies : les uns le font venir du mot latin *manare*, sortir, découler, parce, disent-ils, qu'ils occupent l'air qui est entre la terre et le cercle lunaire, d'où ils descendent pour venir tourmenter les hommes; mais si ce mot vient de *mânare*, ne serait-ce point plutôt parce que les païens croyaient que c'était par le canal des *mânes* que découlent particulièrement les biens ou les maux de la vie privée : d'autres le tirent du vieux mot latin *manus*, qui signifie *bon*, et suivant cette idée ils ne les considèrent que comme des divinités bienfaisantes qui s'intéressent au bonheur des humains, avec lesquels elles ont soutenu pendant leur vie des relations particulières, comme leurs proches

[1] *Æneid.* Lib. IV, vers. 387. ÉDIT.

ou leurs amis. Un auteur allemand, prévenu en faveur de sa langue, tire *mânes* du vieux mot *mann*, homme, qu'il prétend être un mot des plus anciens, et qui vient de la langue étrusque. Or il dit que *mânes* signifie des *hommes* par excellence, parce qu'il n'y a que les ames véritablement vertueuses qui puissent espérer de devenir, après la mort de leurs corps, des espèces de divinités, capables de faire du bien aux amis de la vertu : mais la véritable étymologie du mot *mânes* se trouve dans les langues orientales, et vient sans doute de l'ancienne racine *moun*, d'où se sont formés les mots chaldaïque et arabe, *moan*, *man*, hébreux, *figura, similitudo, imago, phantasma, idea, species intelligibilis, forma imaginis cujusdam, dicitur enim de rebus, tam corporalibus quam spiritualibus, præsertim de Deo*[1]. Ce sont là tout autant de significations analogues aux idées qu'on se formait des *mânes*, et aux diverses opérations qu'on leur attribuait.

De tous les Anciens, Apulée est celui qui, dans son livre *de Deo Socratis*, nous parle le plus clairement de la doctrine des *mânes*. « L'esprit de l'homme, dit-il, après être sorti du corps, devient une espèce de démons, que les anciens Latins appelaient *lemures*; ceux d'entre les défunts qui étaient bons, et prenaient soin de leurs descendants, s'appelaient *lares familiares*; mais ceux

[1] *Vide* Robert. *Thes. ling. sanctæ.*

qui étaient inquiets, turbulents et malfaisants, qui épouvantaient les hommes par des apparitions nocturnes, s'appelaient *larvæ;* et lorsqu'il était incertain ce qu'était devenue l'ame d'un défunt, si elle avait été faite *lar* ou *larva*, on l'appelait *mâne;* » et quoiqu'ils ne déifiassent pas tous les morts, cependant ils établissaient que toutes les ames des honnêtes gens devenaient autant d'espèces de dieux; c'est pourquoi on lisait sur les tombeaux ces trois lettres capitales D. M. S. qui signifiaient *diis manibus sacrum*. Je ne sais où les compilateurs du célèbre Dictionnaire de Trévoux ont pris qu'à Rome il était défendu d'invoquer les *mânes;* s'ils avaient consulté Festus, il leur aurait appris que les augures même du peuple romain étaient chargés du soin de les invoquer, parce qu'on les regardait comme des êtres bienfaisants et les protecteurs des humains; il paraît même que ceux qui avaient de la dévotion pour les *mânes*, et qui voulaient soutenir avec eux quelque commerce particulier, s'endormaient auprès des tombeaux des morts, afin d'avoir des songes prophétiques et des révélations par l'entremise des *mânes*, ou des ames des défunts.

C'est ainsi qu'Hérodote, dans Melpomène, dit que les Nasamons, peuples d'Afrique, « juraient par ceux qui avaient été justes et honnêtes gens, qu'ils devinaient en touchant leurs tombeaux, et qu'en s'approchant de leurs sépulcres, après avoir

fait quelques prières ils s'endormaient, et étaient instruits en songe de ce qu'ils voulaient savoir. »

Nous verrons dans l'article de l'*ob* des Hébreux, ce qui regarde l'évocation des morts et leur prétendue apparition.

Au reste, il paraît clairement, par une multitude d'auteurs, que les païens attribuaient aux ames des défunts des espèces de corps très-subtils de la nature de l'air, mais cependant organisés, et capables des diverses fonctions de la vie humaine, comme voir, parler, entendre, se communiquer, passer d'un lieu à un autre, etc.; il semble même que sans cette supposition nous ayons de la peine à nous tirer des grandes difficultés que l'on fait tous les jours contre les dogmes fondamentaux et consolants de l'immortalité de l'ame, et de la résurrection des corps.

Chacun sait que l'idée de corps, ou du moins de figures particulières unies aux intelligences célestes, à la divinité même, a été adoptée par ceux des chrétiens qu'on appelait *Antropomorphytes*, parce qu'ils représentaient Dieu sous la figure humaine.

Nous sommes redevables à cette erreur de je ne sais combien de belles peintures du Père éternel, qui ont immortalisé le pinceau qui les a faites, décorent aujourd'hui plusieurs autels, et servent à soutenir la foi et la piété des fidèles, qui souvent ont besoin de ce secours.

MANICHÉISME, s. m. (*Hist. ecclés. Métaph.*) Le *manichéisme* est une secte d'hérétiques, fondée par un certain Manès, Perse de nation, et de fort basse naissance. Il puisa la plupart de ses dogmes dans les livres d'un Arabe nommé Scythion. Cette secte commença au troisième siècle, s'établit en plusieurs provinces, et subsista fort long-temps. Son faible ne consistait pas tant dans le dogme des deux principes, l'un bon et l'autre méchant, que dans les explications particulières qu'elle en donnait, et dans les conséquences pratiques qu'elle en tirait. Vous pourrez le voir dans l'*Histoire ecclésiastique* de M. l'abbé Fleuri; et dans le Dictionnaire de Bayle, l'article des *Manichéens*, et dans l'*Histoire des Variations* de M. de Meaux.

Le dogme des deux principes est beaucoup plus ancien que Manès. Les gnostiques, les cerdoniens, les marcionites, et plusieurs autres sectaires le firent entrer dans le christianisme, avant que Manès fît parler de lui. Ils n'en furent pas même les premiers auteurs; il faut remonter dans la plus haute antiquité du paganisme pour en découvrir l'origine. Si l'on s'en rapporte à Plutarque, ce dogme était très-ancien. Il se communiqua bientôt à toutes les nations du monde, et s'imprima dans les cœurs si profondément, que rien ne put l'en détacher. Prières, sacrifices, cérémonies, détails publics et secrets dereligion, tout fut mar-

qué à ce coin parmi les Barbares et les Grecs. Il paraît que Plutarque lui donne trop d'étendue. Il est bien vrai que les païens ont reconnu et honoré des dieux malfaisants; mais ils enseignaient aussi que le même dieu qui répandait quelquefois ses biens sur un peuple, l'affligeait quelque temps après, pour se venger de quelque offense. Pour peu qu'on lise les auteurs grecs, on connaît cela manifestement. Disons la même chose de Rome. Lisez Tite-Live, Cicéron, et les autres écrivains latins, vous comprendrez clairement que le même Jupiter à qui l'on offrait des sacrifices pour une victoire gagnée, était honoré en d'autres rencontres, afin qu'il cessât d'affliger le peuple romain. Tous les poètes ne nous le représentent-ils pas armé de la foudre et tonnant du haut des cieux, pour intimider les faibles mortels? Plutarque se trompe aussi, lorsqu'il veut que les philosophes et les poètes se soient accordés dans la doctrine des deux principes. Ne se souvenait-il pas d'Homère, le prince des poètes, leur modèle et leur source commune; d'Homère, dis-je, qui n'a proposé qu'un dieu avec deux tonneaux du bien et du mal? Ce père des poètes suppose que, devant le palais de Jupiter, sont deux tonneaux où ce dieu puise continuellement et les biens et les maux qu'il verse sur le genre humain. Voilà son principal emploi. Encore s'il y puisait

également, et qu'il ne se méprît jamais, nous nous plaindrions moins de notre sort.

Zoroastre, que les Perses et les Chaldéens reconnaissent pour leur instituteur, n'avait pas manqué de leur enseigner cette doctrine. Le principe bienfaisant, il le nommait *Oromase*, et le malfaisant, *Arimanius*. Selon lui, le premier ressemblait à la lumière, et le second aux ténèbres.

Tous les partisans du système des deux principes les croyaient incréés, contemporains, indépendants l'un de l'autre, avec une égale force et une égale puissance. Cependant quelques Perses, au rapport de M. Hyde qui l'a pris dans Plutarque, soutenaient que le mauvais principe avait été produit par le bon, puisqu'un jour il devait être anéanti. Les premiers ennemis du christianisme, comme Celse, Cresconius, Porphire, se vantaient d'avoir découvert quelques traces de ce système dans l'Écriture sainte, laquelle parle du démon et des embûches qu'il dressa au Fils de Dieu, et du soin qu'il prend de troubler son empire. Mais on répondit aisément à de tels reproches. On fit taire des hommes vains qui, pour décréditer ce qu'ils n'entendirent jamais, prenaient au pied de la lettre beaucoup de choses allégoriques.

Quelque terrain qu'ait occupé ce système des deux principes, il ne paraît pas, comme je l'ai

observé, que les Grecs et les Romains se le soient approprié. Leur Pluton ne peut être regardé comme le mauvais principe. Il n'avait point dans leur théologie d'autre emploi, que celui de présider à l'assemblée des morts, sans autorité sur ceux qui vivent. Les autres divinités infernales, malfaisantes, tristes, jalouses de notre repos, n'avaient rien aussi de commun avec le mauvais principe, puisque toutes ces divinités subordonnées à Jupiter ne pouvaient faire de mal aux hommes, que celui qu'il leur permettait de faire. Elles étaient dans le paganisme ce que sont nos démons dans le christianisme.

Ce qui a donné naissance au dogme des deux principes, c'est la difficulté d'expliquer l'origine du mal moral et du mal physique. Il faut l'avouer, de toutes les questions qui se présentent à l'esprit, c'est la plus dure et la plus épineuse. On n'en saurait trouver le dénoûment que dans la foi qui nous apprend la chute volontaire du premier homme, d'où s'ensuivirent et sa perte et celle de toute sa postérité. Mais les païens manquaient de secours surnaturel; ils se trouvaient par conséquent dans un passage très-étroit et très-gênant. Il fallait accorder la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché et les différentes misères de l'homme; il fallait justifier celui qui peut tout, de ce que pouvant empêcher le mal, il l'a préféré au bien même, et de ce qu'étant infiniment équitable, il punit

des créatures qui semblent ne l'avoir point mérité, et qui voient le jour plusieurs siècles après que leur condamnation a été prononcée. Pour sortir de ce labyrinthe, où leur raison ne faisait que s'égarer, les philosophes grecs eurent recours à des hypothèses particulières. Les uns supposèrent la préexistence des ames, et soutinrent qu'elles ne venaient animer les corps que pour expier des fautes commises pendant le cours d'une autre vie. Platon attribue l'origine de cette hypothèse à Orphée, qui l'avait lui-même puisée chez les Égyptiens. Les autres ravissaient à Dieu toute connaissance des affaires sublunaires, persuadés qu'elles sont trop mal assorties pour avoir été réglées par une main bienfaisante. De là ils tiraient cette conclusion, qu'il faut renoncer à l'idée d'un être juste, pur, saint, ou convenir qu'il ne prend aucune part à tout ce qui se passe dans le monde. Les autres établissaient une succession d'événements, une chaîne de biens et de maux que rien ne peut altérer ni rompre. Que sert de se plaindre, disaient-ils, que sert de murmurer? le destin entraîne tout, le destin manie tout en aveugle et sans retour. Le mal moral n'est pas moins indispensable que le physique; tous deux entrent de droit dans le plan de la nature. D'autres enfin ne goûtant point toutes ces diverses explications de l'origine du mal moral et du mal physique, en cherchèrent le dénoûment dans le système des deux principes.

Quand il est question d'expliquer les divers phénomènes de la nature corrompue, il a d'abord quelque chose de plausible; mais si on le considère en lui-même, rien n'est plus monstrueux. En effet, il porte sur une supposition qui répugne à nos idées les plus claires, au lieu que le système des chrétiens est appuyé sur ces notions-là. Par cette seule remarque la supériorité des chrétiens sur les *Manichéens* est décidée; car tous ceux qui se connaissent en raisonnements demeurent d'accord qu'un système est beaucoup plus imparfait, lorsqu'il manque de conformité avec les premiers principes, que lorsqu'il ne saurait rendre raison des phénomènes de la nature. Si l'on bâtit sur une supposition absurde, embarrassée, peu vraisemblable, cela ne se répare point par l'explication heureuse des phénomènes; mais s'il ne les explique pas tous heureusement, cela est compensé par la netteté, par la vraisemblance et par la conformité qu'on lui trouve aux lois et aux idées de l'ordre; et ceux qui l'ont embrassé, à cause de cette perfection, n'ont pas coutume de se rebuter, sous prétexte qu'ils ne peuvent rendre raison de toutes les expériences. Ils imputent ce défaut aux bornes de leur esprit. On objectait à Copernic, quand il proposa son système, que Mars et Vénus devraient en un temps paraître beaucoup plus grands, parce qu'ils s'approchaient de la terre de plusieurs diamètres. La conséquence était

nécessaire, et cependant on ne voyait rien de cela. Quoiqu'il ne sût que répondre, il ne crut pas pour cela devoir l'abandonner. Il disait seulement que le temps le ferait connaître. L'on prenait cette raison pour une défaite; et l'on avait, ce semble, raison : mais les lunettes ayant été trouvées depuis, on a vu que cela même qu'on lui opposait comme une grande objection, était la confirmation de son système, et le renversement de celui de Ptolomée.

Voici quelques-unes des raisons qu'on peut proposer contre le *manichéisme*. Je les tirerai de M. Bayle lui-même, qu'on sait avoir employé toute la force de son esprit pour donner à cette malheureuse hypothèse une couleur de vraisemblance.

1°. Cette opinion est tout-à-fait injurieuse au dieu qu'ils appellent bon; elle lui ôte pour le moins la moitié de sa puissance, et elle le fait timide, injuste, imprudent et ignorant. La crainte qu'il eut d'une irruption de son ennemi, disaient-ils, l'obligea à lui abandonner une partie des ames, afin de sauver le reste. Les ames étaient des portions et des membres de sa substance, et n'avaient commis aucun péché. Il y eut donc de sa part de l'injustice à les traiter de la sorte, vu principalement qu'elles devaient être tourmentées, et qu'en cas qu'elles contractassent quelques souillures, elles devaient demeurer éternellement au pouvoir

du mal. Ainsi, le bon principe n'avait pas su ménager ses intérêts, il s'était exposé à une éternelle et irréparable mutilation. Joint à cela que sa crainte avait été mal fondée; car, puisque de toute éternité, les états du mal étaient séparés des états du bien, il n'y avait nul sujet de craindre que le mal fît une irruption sur les terres de son ennemi. D'ailleurs ils donnent moins de prévoyance et moins de puissance au bon principe qu'au mauvais. Le bon principe n'avait point prévu l'infortune des détachements qu'il exposait aux assauts de l'ennemi; mais le mauvais principe avait fort bien su quels seraient les détachements que l'on enverrait contre lui, et il avait préparé les machines nécessaires pour les enlever. Le bon principe fut assez simple pour aimer mieux se mutiler, que de recevoir sur ses terres les détachements de l'ennemi, qui par ce moyen eût perdu une partie de ses membres. Le mauvais principe avait toujours été supérieur, il n'avait rien perdu, et il avait fait des conquêtes qu'il avait gardées; mais le bon principe avait cédé volontairement beaucoup de choses par timidité, par injustice et par imprudence. Ainsi, en refusant de connaître que Dieu soit l'auteur du mal, on le fait mauvais en toutes manières.

2°. Le dogme des *manichéens* est l'éponge de toutes les religions, puisqu'en raisonnant conséquemment, ils ne peuvent rien attendre de leurs

prières, ni rien craindre de leur impiété. Ils doivent être persuadés que quoi qu'ils fassent, le dieu bon leur sera toujours propice, et que le dieu mauvais leur sera toujours contraire. Ce sont deux dieux, dont l'un ne peut faire que du bien, et l'autre ne peut faire que du mal; ils sont déterminés à cela par leur naturel, et ils suivent, selon toute l'étendue de leurs forces, cette détermination.

3°. Si nous consultons les idées de l'ordre, nous verrons fort clairement que l'unité, le pouvoir infini et le bonheur appartiennent à l'auteur du monde. La nécessité de la nature a porté qu'il y eût des causes de tous les effets. Il a donc fallu nécessairement qu'il existât une force suffisante à la production du monde. Or, il est bien plus selon l'ordre, que cette puissance soit réunie dans un seul sujet, que si elle était partagée à deux ou trois ou à cent mille. Concluons donc qu'elle n'a pas été partagée, et qu'elle réside tout entière dans une seule nature, et qu'ainsi il n'y a pas deux premiers principes, mais un seul. Il y aurait autant de raison d'en admettre une infinité, comme ont fait quelques-uns, que de n'en admettre que deux. S'il est contre l'ordre que la puissance de la nature soit partagée à deux sujets, combien serait-il plus étrange que ces deux sujets fussent ennemis! Il ne pourrait naître de là que toute sorte de confusion. Ce que l'un voudrait faire, l'autre voudrait

le défaire, et ainsi rien ne se ferait, ou s'il se faisait quelque chose, ce serait un ouvrage de bizarrerie, et bien éloigné de la justesse de cet univers. Si le *manichéisme* eût admis deux principes qui agissent de concert, il eût été exposé à de moindres inconvénients; il aurait néanmoins choqué l'idée de l'ordre par rapport à la maxime, qu'il ne faut point multiplier les êtres sans nécessité : car, s'il y a deux premiers principes, ils ont chacun toute la force nécessaire pour la production de l'univers, ou ils ne l'ont pas : s'ils l'ont, l'un d'eux est superflu; s'ils ne l'ont pas, cette force a été partagée inutilement; et il eût bien mieux valu la réunir en un seul sujet, elle eût été plus active. Outre qu'il n'est pas aisé de comprendre qu'une cause qui existe par elle-même n'ait qu'une portion de force, qu'est-ce qui l'aurait bornée à tant ou à tant de degrés? Elle ne dépend de rien, elle tire tout de son fonds. Mais sans trop insister sur cette raison, qui passe pour solide dans les écoles, je demande si le pouvoir de faire tout ce que l'on veut n'est pas essentiellement renfermé dans l'idée de Dieu? La raison m'apprend que l'idée de Dieu ne renferme aucun attribut avec plus de netteté et d'évidence que le pouvoir de faire ce que l'on veut. C'est en quoi consiste la béatitude. Or, dans l'opinion des *manichéens*, Dieu n'aurait pas la puissance de faire ce qu'il desire le plus fortement; donc il ne serait pas heureux. La nature du

bon principe, disent-ils, est telle qu'il ne peut produire que du bien, et qu'il s'oppose de toutes ses forces à l'introduction du mal. Il veut donc, et il souhaite avec la plus grande ardeur qu'il n'y ait point de mal; il a fait tout ce qu'il a pu pour empêcher ce désordre. S'il a donc manqué de la puissance nécessaire à l'empêcher, ses volontés les plus ardentes ont été frustrées, et par conséquent son bonheur a été troublé et inquiété; il n'a donc point la puissance qu'il doit avoir selon la constitution de son être. Or, que peut-on dire de plus absurde que cela? N'est-ce pas un dogme qui implique contradiction? Les deux principes des *manichéens* seroient les plus malheureux de tous les êtres. Le bon principe ne pourrait jeter les yeux sur le monde, que ses regards ne fussent blessés par une infinité de crimes et de désordres, de peines et de douleurs, qui couvrent la face de la terre. Le mauvais principe ne serait pas moins affligé par le spectacle des vertus et des biens. Dans leur douleur, ils devraient se trouver malheureux d'être immortels.

4°. Enfin, je demande aux *manichéens*, l'ame qui fait une bonne action a-t-elle été créée par le bon principe ou par le mauvais? Si elle a été créée par le mauvais principe, il s'ensuit que le bien peut naître de la source de tout mal. Si c'est par le bon principe, le mal, par la même raison, peut naître de la source de tout bien; car cette même

ame en d'autres rencontres commet des crimes. Vous voilà donc réduits à renverser vos propres raisonnements, et à soutenir, contre le sentiment intérieur, que jamais l'ame qui fait une bonne action n'est la même que celle qui pèche. Pour se tirer de cette difficulté, ils auraient besoin de supposer trois premiers principes : un essentiellement bon, et la cause de tout bien; un essentiellement mauvais, et la cause de tout mal; un essentiellement susceptible du bien et du mal, et purement passif. Après quoi il faudrait dire que l'ame de l'homme est formée de ce troisième principe, et qu'elle fait tantôt une bonne action, et tantôt une mauvaise, selon qu'elle reçoit l'influence ou du bon principe, ou du mauvais. Rien n'est donc plus absurde ni plus ridicule que les deux principes des *manichéens*.

Je néglige ici plusieurs autres raisons, par lesquelles je pourrais attaquer les endroits faibles de ce système extravagant. Je ne veux point me prévaloir des absurdités palpables que les *manichéens* débitaient, quand ils descendaient dans le détail des explications de leur dogme. Elles sont si pitoyables, que c'est les réfuter suffisamment, que d'en faire un simple rapport. Par les fragments de leur système, qu'on rencontre çà et là dans les Pères, il paraît que cette secte n'était point heureuse en hypothèses. Leur première supposition était fausse, comme nous venons de le prouver;

mais elle empirait entre leurs mains, par le peu d'adresse et d'esprit philosophique qu'ils employaient à l'expliquer. Ils n'ont pas assez connu, selon M. Bayle, leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui était la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti, un Descartes, par exemple, aurait bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, ait voulu se charger d'un soin si peu nécessaire, au jugement de bien des gens. Toutes les hypothèses, dit-il, que les chrétiens ont établies, parent mal les coups qu'on leur porte; elles triomphent toutes, quand elles agissent offensivement; mais elles perdent tout leur avantage, quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque. Il avoue que les *dualistes*, ainsi que les appelle M. Hyde, auraient été mis en fuite par des raisons *a priori*, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons *a posteriori*, prises de l'existence du mal. Il faut l'avouer, M. Bayle, en écartant du *manichéisme* les erreurs grossières de ses premiers défenseurs, en a fabriqué un système, lequel, entre ses mains, paraît armé d'une force nouvelle qu'il n'avait pas autrefois. Les objections qu'il a semées dans divers endroits de ses ouvrages lui ont paru si fortes et si triomphantes, qu'il ne craint pas de dire que la raison succombera sous leur poids, toutes les fois qu'elle entre-

prendra d'y répondre. La raison, selon lui, est un principe de destruction, et non pas d'édification : elle n'est propre qu'à former des doutes, à éterniser les disputes et à faire connaître à l'homme ses ténèbres, son impuissance et la nécessité d'une révélation, et cette révélation est celle de l'Écriture. C'est là que nous trouvons de quoi réfuter invinciblement l'hypothèse des deux principes, et toutes les objections des *manichéens ;* nous y trouvons l'unité de Dieu et ses perfections infinies, la chute du premier homme, et ses suites funestes.

Comme M. Bayle n'est pas un antagoniste du commun, les plus savantes plumes de l'Europe se sont essayées à le réfuter. Parmi ce grand nombre d'auteurs, on peut compter M. Jaquelot, M. Le Clerc et M. Leibnitz : commençons par M. Jaquelot, et voyons si dans cette dispute il a eu de l'avautage.

M. Jaquelot suppose, pour principe, que la liberté de l'homme peut résoudre toutes les difficultés de M. Bayle. Dieu ayant formé cet univers pour sa gloire, c'est-à-dire pour recevoir des créatures l'adoration et l'obéissance qui lui est due, l'être libre était seul capable de contribuer à ce dessein du créateur. Les adorations d'une créature qui ne serait pas libre ne contribueraient pas davantage à la gloire du créateur que ne ferait une machine de figure humaine qui se prosternerait par la

vertu de ses ressorts. Dieu aime la sainteté; mais quelle vertu y aurait-il, si l'homme était déterminé nécessairement par sa nature à suivre le bien, comme le feu est déterminé à brûler? Il ne pourrait donc y avoir qu'une créature libre qui pût exécuter le dessein de Dieu. Ainsi, quoiqu'une créature libre pût abuser de son franc arbitre, néanmoins un être libre était quelque chose de si relevé et de si auguste, que son excellence et son prix l'emportaient de beaucoup sur toutes les suites les plus fâcheuses que pourrait produire l'abus qu'il en ferait. Un monde rempli de vertus, mais sans liberté, est beaucoup plus imparfait que celui où règne cette liberté, quoiqu'elle entraîne à sa suite bien des désordres. M. Bayle renverse tout cet argument par cette seule considération, que si l'une des plus sublimes perfections de Dieu, est d'être si déterminé à l'amour du bien, qu'il implique contradiction, qu'il puisse ne pas l'aimer: une créature déterminée au bien serait plus conforme à la nature de Dieu, et par conséquent plus parfaite qu'une créature qui a un pouvoir égal d'aimer le crime et de le haïr. Jamais on n'est plus libre que lorsqu'on est fixé dans le bien. Ce n'est pas être libre que de pouvoir pécher. Cette malheureuse puissance en est l'abus et non la perfection. Plus la liberté est un don excellent de Dieu, plus elle doit porter les caractères de sa bonté. C'est donc mal à propos, conclut M. Bayle,

qu'on cite ici la liberté pour expliquer l'origine du mal. On pouvait lui répondre que Dieu n'est pas obligé de nous douer d'une liberté qui ne se porte jamais vers le mal; qu'il ne peut la retenir constamment dans le devoir, qu'en lui accordant de ces grâces congrues, dont le souffle salutaire nous conduit au port du salut. J'avoue, disait M. Bayle, qu'il ne nous devait pas une liberté si parfaite; mais il se devait à lui-même d'empêcher tous les désordres qu'enfante l'abus de la liberté; sa bonté, sa sagesse, et plus encore sa sainteté, lui en faisaient une loi. Or, cela posé, comment donc concilier avec tous ces attributs la chute du premier homme? Par quelle étrange fatalité cette liberté si précieuse, gage de l'amour divin, a-t-elle produit, dès son premier coup d'essai, et le crime et la misère qui les suit, et cela sous les yeux d'un Dieu infiniment bon, infiniment saint et infiniment puissant? Cette liberté qui pouvait être dirigée constamment et invariablement au bien, sans perdre de sa nature, avait-elle donc été donnée pour cela?

M. Jaquelot ne s'arrête pas à la seule liberté pour expliquer l'origine du mal, il en cherche aussi le dénoûment dans les intérêts et de la sagesse et de la gloire de Dieu. Sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à former des créatures libres, cette puissante raison a dû l'emporter sur les fâcheuses suites que pouvait avoir cette liberté

qu'il donnait aux hommes. Tous les inconvénients de la liberté n'étaient pas capables de contrebalancer les raisons tirées de sa sagesse, de sa puissance et de sa gloire. Dieu a créé des êtres libres pour sa gloire. Comme donc les desseins de Dieu ne tendent qu'à sa propre gloire, et qu'il y a d'ailleurs une plus ample moisson de gloire dans la direction des agents libres qui abusent de leur liberté, que dans la direction du genre humain toujours vertueux, la permission du péché et les suites du péché sont une chose très-conforme à la sagesse divine. Cette raison de la gloire paraît à M. Jaquelot un bouclier impénétrable pour parer tous les coups du *manichéisme*. Il la trouve plus forte que toutes les difficultés qu'on oppose, parce qu'elle est tirée immédiatement de la gloire du créateur. M. Bayle ne peut digérer cette expression, que *Dieu ne travaille que pour sa gloire*. Il ne peut comprendre que l'être infini, qui trouve dans ses propres perfections une gloire et une béatitude aussi incapables de diminution que d'augmentation, puisse avoir pour but, en produisant des créatures, quelque acquisition de gloire. En effet, Dieu est au dessus de tout ce qu'on nomme *desir de louanges, desir de réputation*. Il paraît donc qu'il ne peut y avoir en lui d'autre motif de créer le monde que sa bonté. Mais enfin, dit M. Bayle, si des motifs de gloire l'y déterminaient, il semble qu'il choisirait plutôt la gloire de maintenir parmi

les hommes la vertu et le bonheur, que la gloire de montrer que par une adresse et une habileté infinie il vient à bout de conserver la société humaine, en dépit des confusions et des désordres, des crimes et des misères dont elle est remplie; qu'à la vérité un grand monarque se peut estimer heureux, lorsque, contre son intention, et mal à propos, la rebellion de ses sujets et le caprice de ses voisins lui ont attiré des guerres civiles et des guerres étrangères, qui lui ont fourni des occasions de faire briller sa valeur et sa prudence; qu'en dissipant toutes ces tempêtes, il s'acquiert un plus grand nom, et se fait plus admirer dans le monde que par un règne pacifique. Mais si, de crainte que son courage et les grands talents de sa politique ne demeurassent inconnus, faute d'occasions, il ménageait adroitement un concours de circonstances, dans lesquelles il serait persuadé que ses sujets se révolteraient, et que ses voisins dévorés de jalousie se ligueraient contre lui, il aspirerait à une gloire indigne d'un honnête homme, et il n'aurait pas de goût pour la véritable gloire; car elle consiste beaucoup plus à faire régner la paix, l'abondance et les bonnes mœurs, qu'à faire connaître au public qu'on a l'adresse de réfréner les séditions, ou qu'à repousser et dissiper de puissantes et de formidables ligues que l'on aura fomentées sous main. En un mot, il semble que si Dieu gouvernait le monde par un

principe d'amour pour la créature qu'il a faite à son image, il ne manquerait point d'occasions, aussi favorables que celles que l'on allègue, de manifester ses perfections infinies; vu que sa science et sa puissance n'ayant point de bornes, les moyens également bons de parvenir à ses fins ne peuvent être limités à un petit nombre. Mais il semble à de certaines gens, observe M. Bayle, que le genre humain innocent n'eût pas été assez malaisé à conduire, pour mériter que Dieu s'en mêlât. La scène eût été si unie, si simple, si peu intriguée, que ce n'eût pas été la peine d'y faire intervenir la providence. Un printemps éternel, une terre fertile sans culture, la paix et la concorde des animaux et des éléments, et tout le reste de la description de l'âge d'or, n'étaient pas des choses où l'art divin pût trouver un assez noble exercice; ce n'est que dans les tempêtes et au milieu des écueils que paraît l'habileté du pilote.

M. Leibnitz est allé chercher le dénoûment de toutes ces difficultés dans le système du monde le plus beau, le plus réglé, le meilleur enfin, et le plus digne de la grandeur et de la sagesse de l'Être suprême. Mais pour le bien comprendre, il faut observer que le meilleur consiste non dans la perfection d'une partie du tout, mais dans le meilleur tout, pris dans sa généralité. Un tableau, par exemple, est merveilleux pour le naturel des carnations. Ce mérite particulier fait honneur à la

main dont il sort; mais le tableau, dans tout le reste, n'a point d'ordonnance, point d'attitudes régulières, point de feu, point de douceur. Il n'a rien de vivant ni de passionné; on le voit sans émotion, sans intérêt; l'ouvrage ne sera tout au plus que médiocre. Un autre tableau a de légères imperfections. On y voit dans le lointain quelque personnage épisodique dont la main ne se trouve pas régulièrement prononcée; mais le reste y est fini, tout y parle, tout y est animé, tout y respire, le dessin y est correct, l'action y est soutenue, tous les traits y sont élégants. Hésite-t-on sur la préférence? non, sans doute. Le premier peintre n'est qu'un élève à qui le génie manque; l'autre est un maître hardi dont la main savante court à la perfection du tout, aux dépens d'une irrégularité dont la correction retarderait l'enthousiasme qui l'emporte.

Toute proportion gardée, il en est de la sorte à l'égard de Dieu dans le choix des mondes possibles. Quelques-uns se seraient trouvés exempts des défectuosités semblables dans le nôtre; mais le nôtre, avec ses défauts, est plus parfait que les autres qui, dans leur constitution, comportaient de plus grandes irrégularités jointes à de moindres beautés. L'être infiniment sage, à qui le meilleur est une loi, devait donc préférer la production admirable qui tient à quelques vices à la production dégagée de crimes, mais moins heureuse,

moins féconde, moins riche, moins belle dans son tout. Car, comme le moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un plus grand bien ; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait un moyen de mieux faire.

On dira peut-être que le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances; mais alors il n'aurait pas été le meilleur. La bonté de Dieu aurait eu plus d'éclat dans un tel monde, mais sa sagesse aurait été blessée; et comme l'un de ses attributs ne doit point être sacrifié à l'autre, il était convenable que la bonté de Dieu pour les hommes fût tempérée par sa sagesse. Si quelqu'un allègue l'expérience pour prouver que Dieu aurait pu mieux faire, il s'érige en censeur ridicule de ses ouvrages. Quoi! peut-on lui répondre, vous ne connaissez le monde que depuis trois jours, et vous y trouvez à redire? Attendez à le connaître davantage, et considérez-y surtout les parties qui présentent un tout complet, tels que sont les corps organiques; et vous y trouverez un artifice et une beauté bien supérieure à votre imagination. Le défaut est dans quelque partie du tout, je n'en disconviens pas; mais pour juger d'un ouvrage, n'est-ce pas le tout qu'il faut envisager? Il y a dans l'*Iliade* quelques vers imparfaits et informes : en est-elle moins un chef-d'œuvre de l'art? C'est

la totalité, c'est l'ensemble, pour ainsi dire, qui décide de la perfection ou de l'imperfection. Or l'univers, considéré dans cette généralité vaste, est de tous les possibles le plus régulier. Cette totalité dont je parle n'est pas un effet, comme on pourrait se l'imaginer; c'est l'amas seul des êtres et des révolutions que renferme le globe qui me porte : l'univers n'est pas restreint à de si courtes limites. Dès qu'on veut s'en former une notion philosophique, il faut porter ses regards plus haut et plus loin; mes sens ne voient distinctement qu'une faible portion de la terre; et la terre elle-même n'est qu'une des planètes de notre soleil, qui, à son tour, n'est que le centre d'un tourbillon particulier, chaque étoile fixe ayant le même avantage que lui. Quiconque envisage l'univers sous une image plus retrécie, ne connaît rien à l'œuvre de Dieu; il est comme un enfant qui croit tout renfermé dans le petit berceau où ses yeux commencent à s'ouvrir. L'homme qui pense met sa raison à la place de ses yeux; où ses regards ne pénètrent pas, son esprit y est. Il se promène dans cette étendue immense, pour revenir après avec humiliation et surprise sur son propre néant, et pour admirer l'auteur dont l'inépuisable fécondité a enfanté cet univers, et a varié la pompe des ornements que la nature y étale.

Quelqu'un dira peut-être qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point

de créature, pour si parfaite qu'on la suppose, qu'on ne puisse toujours en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel se devant étendre dans toute l'éternité future, est en quelque façon infini. Il ne s'agit donc pas d'une créature, mais de l'univers entier; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un univers possible peut être meilleur que l'autre à l'infini; mais c'est ce qu'il ne pourra jamais prouver. Si cette opinion était véritable, Dieu n'en aurait produit aucun, car il est incapable d'agir sans raison; et ce serait même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût imaginé de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle grandeur. Ce décret serait inutile; il porterait avec lui ce qui en empêcherait l'effet.

Mais si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres dieux; autrement chaque substance qu'il produirait ne serait point la meilleure ni la plus parfaite. Mais on se trompe, faute de considérer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance, prise à part, était parfaite, elles seraient toutes semblables : ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'était des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire. Le meilleur sys-

tème des choses ne contiendra donc point de dieux; il sera toujours un système de corps, c'est-à-dire, de choses rangées selon les lieux et les temps, et d'ames qui les régissent et les gouvernent. Il est aisé de concevoir qu'une structure de l'univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante vient d'autres animaux et d'autres plantes. Un corps sert à l'autre; ainsi leur perfection ne saurait être égale. Tout le monde conviendra sans doute qu'un monde qui rassemble le matériel et le spirituel tout ensemble, est beaucoup plus parfait que s'il ne renfermait que des esprits dégagés de toute matière. L'un n'empêche point l'autre : c'est une perfection de plus. Or voudrait-on, pour la perfection de ce monde, que tous les corps y fussent d'une égale beauté? Le monde peut être comparé à un bâtiment d'une structure admirable. Or, dans un bâtiment, il faut non-seulement qu'il y ait des appartements, des salles, des galeries, des jardins, mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des écuries, des égouts, etc. Ainsi il n'aurait pas été à propos de ne faire que des soleils dans le monde, ou de faire une terre toute d'or et de diamants, mais qui n'aurait point été habitable. Si l'homme avait été tout œil ou tout oreille, il n'aurait point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avait fait sans passion, il l'aurait fait

stupide; et s'il l'avait voulu faire sans erreur, il aurait fallu le priver des sens, ou le faire sentir autrement que par les organes, c'est-à-dire qu'il n'y aurait point eu d'homme.

Je vous accorde, dira-t-on, qu'entre tous les mondes possibles, il y en a un qui est le meilleur de tous; mais comment me prouverez-vous que Dieu lui a donné la préférence sur tous les autres qui, comme lui, prétendaient à l'existence? Je vous le prouverai par la raison de l'ordre qui veut que le meilleur soit préféré à ce qui est moins bon. Faire moins de bien qu'on ne peut, c'est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Ainsi demander si Dieu a pu faire les choses plus accomplies qu'il ne les a faites, c'est mettre en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus parfaite sagesse et à la plus grande bonté. Qui peut en douter? Mais en admettant ce principe, voilà les deux conséquences qui en résultent: la première est que Dieu n'a point été libre dans la création de l'univers; que le choix de celui-ci parmi tous les possibles a été l'effet d'une insurmontable nécessité; qu'enfin ce qui est fait est produit par l'impulsion d'une fatalité supérieure à la Divinité même. La seconde conséquence est que tous les effets sont nécessaires et inévitables; et que dans la nature telle qu'elle est, rien ne peut y être que ce qui y est, et comme il y est; que l'univers une fois choisi, va de lui-même, sans

se laisser fléchir à nos justes plaintes ni à la triste voix de nos larmes.

J'avoue que c'est là l'endroit faible du système leibnitzien. En paraissant se tirer du mauvais pas où son système l'a conduit, ce philosophe ne fait que s'y enfoncer de plus en plus. La liberté qu'il donne à Dieu, et qui lui paraît très-compatible avec le plan du meilleur monde, est une véritable nécessité, malgré les adoucissements et les correctifs par lesquels il tâche de tempérer l'austérité de son hypothèse. Le Père Malebranche, qui n'est pas moins partisan de l'optimisme que M. Leibnitz, a su éviter l'écueil où ce dernier s'est brisé. Persuadé que l'essence de la liberté consiste dans l'indifférence, il prétend que Dieu a été indifférent à poser le décret de la création du monde; en sorte que la nécessité de créer le monde le plus parfait, aurait été une véritable nécessité; et, par conséquent, aurait détruit la liberté, si elle n'avait point été précédée par un décret émané de l'indifférence même, et qui l'a rendue hypothétique. « Il faut prendre garde, dit-il dans son *Traité de la nature et de la grâce*, que bien que Dieu suive les règles que sa sagesse lui prescrit, il ne fait pas néanmoins nécessairement ce qui est le mieux, parce qu'il peut ne rien faire. Agir et ne pas suivre exactement les règles de la sagesse, c'est un défaut. Ainsi supposé que Dieu agisse, il agit nécessairement de la manière la plus sage qui puisse se

concevoir. Mais être libre dans la production du monde, c'est une marque d'abondance, de plénitude, de suffisance à soi-même. Il est mieux que le monde soit, que de n'être pas. L'incarnation de Jésus-Christ rend l'ouvrage digne de son auteur; mais comme Dieu est essentiellement heureux et parfait, comme il n'y a que lui qui soit bien à son égard, ou la cause de sa perfection et de son bonheur, il n'aime invinciblement que sa propre substance; et tout ce qui est hors de Dieu doit être produit par une action éternelle et immuable à la vérité, mais qui ne tire sa nécessité que de la supposition des décrets divins. »

Il y en a qui vont plus loin que le Père Malebranche, et qui donnent plus d'étendue à la liberté de Dieu. Ils veulent non-seulement que Dieu ait pu ne point produire le monde; mais encore qu'il ait choisi librement, entre les degrés de bien et de perfection possibles, le degré qu'il lui a plu; qu'il ait jugé à propos d'arrêter là l'exercice de son pouvoir infini, en tirant du néant tel nombre précis de créatures douées d'un tel degré de perfection, et capables d'une telle mesure de bonheur. Quelque système qu'on adopte, soit que l'on dise que la sagesse de Dieu lui a fait une loi de créer le monde le plus parfait, et qu'elle a seulement enchaîné sa liberté, supposé qu'il se déterminât une fois à créer, soit que l'on soutienne que sa souveraine liberté a mis aux choses créées les

bornes qu'il a voulu, on peut résoudre les difficultés que l'on fait sur l'origine du mal. Dites-vous que Dieu a été parfaitement libre dans les limites qu'il a données aux perfections de ses créatures ? Donc il a pu leur donner une liberté flexible pour le bien et pour le mal. De là l'origine du mal moral, du mal physique, et du mal métaphysique. Le mal métaphysique prendra sa source dans la limitation originale des créatures ; le mal moral, dans l'abus de la liberté ; et le mal physique, dans les peines et les douleurs qui seront ou un effet de la punition du péché, ou une suite de la constitution naturelle des corps. Vous en tenez-vous au meilleur de tous les mondes possibles ? Alors vous concevez que tous les maux qui paraissent défigurer l'univers étant liés avec le plan du meilleur monde, Dieu ne doit point en avoir choisi un moins parfait, à cause des inconvénients qu'en ressentiraient certaines créatures. Ces inconvénients sont les ingrédients du monde le plus parfait. Ils sont une suite nécessaire des règles de convenance, de proportion, de liaison, qu'une sagesse infinie ne manque jamais de suivre, pour arriver au but que la bonté se propose, savoir le plus grand bien total de cet assemblage de créatures qu'elle a produites. Vouloir que tout mal fût exclu de la nature, c'est prétendre que la bonté de Dieu devait exclure toute régularité, tout ordre, toute proportion dans son ouvrage,

ou, ce qui revient au même, que Dieu ne saurait être infiniment bon, sans se dépouiller de sa sagesse. Supposer un monde composé des mêmes êtres que nous voyons, et dont toutes les parties seraient liées d'une manière avantageuse au tout, sans aucun mélange du mal, c'est supposer une chimère.

M. Bayle se trompe assurément, quand il prétend que cette bonté, qui fait le caractère de la Divinité, doit agir à l'infini pour prévenir tout mal et produire tout bien. Un être qui est bon, et qui n'est que cela, un être qui n'agit que par ce seul attribut, c'est un être contradictoire, bien loin que ce soit l'être parfait. L'être parfait comprend toutes les perfections dans son essence; il est infini par l'assemblage de toutes ensemble, comme il l'est par le degré où il possède chacune d'elles. S'il est infiniment bon, il est aussi infiniment sage, infiniment libre.

Les maux métaphysiques sont injurieux à la sagesse et à la puissance de Dieu : les maux physiques blessent sa bonté : les maux moraux ternissent l'éclat de sa sainteté. C'est là, en partie, où se réduisent tous les raisonnements de M. Bayle; assurément il outre les choses. On accorde que quelques vices ont été liés avec le meilleur plan de l'univers; mais on ne lui accorde pas qu'ils soient contraires à ses divins attributs. Cette objection aurait lieu s'il n'y avait point de vertu, si le vice

tenait sa place partout. Il dira, sans doute, qu'il suffit que le vice règne; et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela; et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral, que de mal moral dans les créatures raisonnables, dont nous ne connaissons qu'un très-petit nombre. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes qu'on le débite. Il n'y a que les gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu sombres et misanthropes par les malheurs, comme le Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations sinistres qu'ils leur donnent, et dont la bile amère répand sur la vertu la plus pure les couleurs odieuses du vice. Il y a des personnes qui s'appliquent à nous faire apercevoir des crimes, ou nous ne découvrons que des vertus; et cela, pour montrer la pénétration de leur esprit. On a critiqué cela dans Tacite, dans M. de La Rochefoucauld, et dans le livre de l'abbé Esprit, touchant la fausseté des vertus humaines. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus, il ne s'en suit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers. Il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être le

plus parfait de tous les états possibles, puisqu'il a été formé, et qu'il est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. L'univers n'est pas contenu dans la seule planète de la terre. Que dis-je? cette terre que nous habitons, comparée avec l'univers, se perd et s'évanouit presque dans le néant. Quand même la révélation ne m'apprendrait pas déjà qu'il y a des intelligences créées, aussi différentes entre elles par leur nature qu'elles le sont de moi, ma raison ne me conduirait-elle pas à croire que la région des substances pensantes est, peut-être, aussi variée dans ses espèces, que la matière l'est dans ses parties? Quoi! cette matière, vile et morte par elle-même, reçoit un million de beautés diverses, qui font presque méconnaître son unité parmi tant de différences, et je voudrais penser que dans l'ordre des esprits il n'y a pas de différences pareilles? Je voudrais croire que tous ces esprits sont enchaînés dans la même sphère de perfection. Or, dès que je puis et que je dois supposer des esprits d'un autre ordre que n'est le mien, me voilà conduit à des nouvelles conséquences, me voilà forcé de reconnaître qu'il peut y avoir, qu'il y a même beaucoup plus de bien moral que de mal moral dans l'univers. Eh bien, me direz-vous, quand je vous accorderais tout cela, il serait toujours vrai de dire que l'amour de Dieu pour la vertu n'est pas sans bornes, puis-

qu'il tolère le vice que sa puissance pourrait supprimer ou prévenir. Mais cette objection n'est établie que sur une équivoque trompeuse. Effectivement, il n'est pas véritable que la haine de Dieu pour le vice, et son amour pour la vertu soient infinis dans leur exercice. Quoique chacune de ses perfections soit en lui sans bornes, elle n'est pourtant exercée qu'avec restriction, et proportionnellement à son objet extérieur. La vertu est le plus noble état de l'être créé : qui en doute? mais la vertu n'est pas un objet infini; elle n'est que l'être fini, pensant et voulant dans l'ordre avec des degrés finis. Au dessus de la vertu sont d'autres perfections plus grandes dans le tout de l'univers, qui s'attirent la complaisance de Dieu. Cet amour du meilleur dans le tout l'emporte en Dieu sur les autres amours particuliers. De là le vice permis; il faut qu'il soit, parce qu'il se trouve nécessairement lié au meilleur plan, qui n'aurait pas été le meilleur de tous les possibles, si la vertu intelligente eût été invariablement vertueuse. Au reste, l'amour de la vertu, et la haine du vice, qui tendent à procurer l'existence de la vertu, et à empêcher celle du vice, ne sont que des volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou le décret de créer le meilleur; et c'est de ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, et va

aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu, et hait souverainement le vice; et que néanmoins quelque vice doit être permis.

Après avoir disculpé la providence de Dieu sur les maux moraux, qui sont les péchés, il faut maintenant la justifier sur les maux métaphysiques et sur les maux physiques. Commençons par les maux métaphysiques, qui consistent dans les imperfections des créatures. Les Anciens attribuaient la cause du mal à la matière qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu. Il n'y avait tant de maux, que parce que Dieu, en travaillant sur la matière, avait trouvé un sujet rebelle, indocile et incapable de se plier à ses volontés bienfaisantes : mais nous qui dérivons tout de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, en tant que cette créature est renfermée dans les vérités éternelles, qui sont dans l'entendement divin. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans les créatures avant le péché, parce que les créatures sont limitées essentiellement. Platon a dit, dans son *Timée*, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité; d'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens.

Dieu sera l'entendement et la nécessité, c'est-à-dire, la nature essentielle des choses sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. C'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal et du bien. Les limitations et les imperfections naissent dans les créatures de leur propre nature, qui borne la production de Dieu; mais les vices et les crimes y naissent du consentement libre de leur volonté.

Chrysippe dit quelque chose d'approchant. Pour répondre à la question qu'on lui faisait touchant l'origine du mal, il soutient que le mal vient de la première constitution des ames, que celles qui sont bien faites naturellement résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avaient pas été corrigés par la discipline, se laissaient pervertir. Pour expliquer sa pensée, il se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vitesse, ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, ou bien, qu'il serait retardé s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

Chrysippe a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. Lorsqu'on lui objectait que Dieu les a formés, il répliquait, par l'imperfection de la matière, qui ne permettait pas à Dieu de mieux faire. Mais cette réplique ne vaut rien; car la matière est elle-même indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites; c'est-à-dire, des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, que toutes les essences possibles, qui sont éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire, dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences en tant qu'elles ne sont que des possibilités? mais il n'y a rien d'actuel à quoi il n'ait donné l'existence. Il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles que la sagesse suprême ne pouvait pas manquer de choisir. Cette notion satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre; mais ce qu'il y a de raboteux dans la figure, donne des bornes à la promptitude de son mouvement.

L'Être suprême, en créant un monde accom-

pagné de défauts, tel qu'est l'univers actuel, n'est donc point comptable des irrégularités qui s'y trouvent? Elles n'y sont qu'à cause de l'infirmité naturelle, foncière, insurmontable et originale de la créature; ainsi, Dieu est pleinement et philosophiquement justifié. Mais, dira quelque censeur audacieux des ouvrages de Dieu, pourquoi ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites? Je réponds que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi, il a mieux aimé qu'il y eût un monde imparfait, que s'il n'y avait rien. Au reste, cet imparfait est pourtant le plus parfait qui se pouvait, et Dieu a dû en être pleinement content, les imperfectious des parties servant à une plus grande perfection dans le tout. Il est vrai qu'il y a certaines choses qui auraient pu être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités encore plus grandes.

Venons au mal physique, et voyons s'il prête au *manichéisme* des armes plus fortes que le mal métaphysique et le mal moral dont nous venons de parler.

L'auteur de nos biens l'est-il aussi de nos maux? Quelques philosophes effarouchés d'un tel dogme ont mieux aimé nier l'existence de Dieu, que

d'en reconnaître un qui se fasse un plaisir barbare de tourmenter les créatures, ou plutôt ils l'ont dégradé du titre d'intelligent, et l'ont relégué parmi les causes aveugles. M. Bayle a pris occasion des différents maux dont la vie est traversée, de relever le système des deux principes, système écroulé depuis tant de siècles. Il ne s'est apparemment servi de ses ruines que comme on se sert à la guerre d'une masure dont on essaie de se couvrir pour quelques moments. Il était trop philosophe pour être tenté de croire en deux divinités, qu'il a lui-même si bien combattues, comme on a pu voir dans cet article. Son grand but, du moins à ce qui paraît, était d'humilier la raison, de lui faire sentir son impuissance, de la captiver sous le joug de la foi. Quoi qu'il en soit de son intention, qui paraît suspecte à bien des personnes, voici le précis de sa doctrine. Si c'était Dieu qui eût établi les lois du sentiment, ce n'aurait certainement été que pour combler toutes ses créatures de tout le bonheur dont elles sont susceptibles; il aurait donc entièrement banni de l'univers tous les sentiments douloureux, et surtout ceux qui nous sont inutiles. A quoi servent les douleurs d'un homme dont les maux sont incurables, ou les douleurs d'une femme qui accouche dans les déserts? Telle est la fameuse objection que M. Bayle a étendue et répétée dans ses écrits en cent façons différentes; et quoiqu'elle fût

presque aussi ancienne que la douleur l'est au monde, il a su l'armer de tant de comparaisons éblouissantes, que les philosophes et les théologiens en ont été effrayés comme d'un monstre nouveau. Les uns ont appelé la métaphysique à leur secours, d'autres se sont sauvés dans l'immensité des cieux; et pour nous consoler de nos maux, nous ont montré une infinité de mondes peuplés d'habitants heureux. L'auteur de la *Théorie des sentiments agréables* a répondu parfaitement bien à cette objection. C'est d'elle qu'il tire les principales raisons dont il la combat. Interrogeons, dit-il, la nature par nos observations, et sur ses réponses fixons nos idées. On peut former sur l'auteur des lois du sentiment deux questions totalement différentes : est-il intelligent? est-il bienfaisant? Examinons séparément ces deux questions, et commençons par l'éclaircissement de la première. L'expérience nous apprend qu'il y a des causes aveugles, et qu'il en est d'intelligentes; on les discerne par la nature de leurs productions, et l'unité du dessein est comme le sceau qu'une cause intelligente appose à son ouvrage. Or, dans les lois du sentiment brille une parfaite unité de dessein. La douleur et le plaisir se rapportent également à notre conservation. Si le plaisir nous indique ce qui nous convient, la douleur nous instruit de ce qui nous est nuisible. C'est une impression agréable qui caractérise les aliments qui sont de nature à se

changer en notre propre substance; mais c'est la faim et la soif qui nous avertissent que la transpiration et le mouvement nous ont enlevé une partie de nous-mêmes, et qu'il serait dangereux de différer plus long-temps à réparer cette perte. Des nerfs répandus dans toute l'étendue du corps nous informent des dérangements qui y surviennent, et le même sentiment douloureux est proportionné à la force qui le déchire, afin qu'à proportion que le mal est plus grand, on se hâte davantage d'en repousser la cause ou d'en chercher le remède.

Il arrive quelquefois que la douleur semble nous avertir de nos maux en pure perte. Rien de ce qui est autour de nous ne peut les soulager; c'est qu'il en est des lois du sentiment comme de celles du mouvement. Les lois du mouvement règlent la succession des changements qui arrivent dans les corps, et portent quelquefois la pluie sur les rochers ou sur des terres stériles. Les lois du sentiment règlent de même la succession des changements qui arrivent dans les êtres animés, et des douleurs qui nous paraissent inutiles, en sont quelquefois une suite nécessaire par les circonstances de notre situation. Mais l'inutilité apparente de ces différentes lois, dans quelques cas particuliers, est un bien moindre inconvénient que n'eût été leur mutabilité continuelle, qui n'eût laissé subsister aucun principe fixe, capable de diriger les démarches des hommes et des ani-

maux. Celles du mouvement sont d'ailleurs si parfaitement assorties à la structure des corps, que dans toute l'étendue des lieux et des temps, elles préservent d'altération les éléments, la lumière et le soleil, et fournissent aux animaux et aux plantes ce qui leur est nécessaire ou utile. Celles du sentiment sont de même si parfaitement assorties à l'organisation de tous les animaux, que dans toute l'étendue des temps et des lieux elles leur indiquent ce qui leur est convenable, et les invitent à en faire la recherche; elles les instruisent de ce qui leur est contraire, et les forcent de s'en éloigner ou de les repousser. Quelle profondeur d'intelligence dans l'auteur de la nature, qui, par des ressorts si uniformes, si simples, si féconds, varie à chaque instant la scène de l'univers, et la conserve toujours la même!

Non-seulement les lois du sentiment se joignent à tout l'univers pour déposer en faveur d'une cause intelligente; je dis plus, elles annoncent un législateur bienfaisant. Si, pour ranimer une main engourdie par le froid, je l'approche trop près du feu, une douleur vive la repousse, et tous les jours je dois à de pareils avertissements la conservation tantôt d'une partie de moi-même, tantôt d'une autre; mais si je n'approche du feu qu'à une distance convenable, je sens alors une chaleur douce, et c'est ainsi qu'aussitôt que les impressions des objets, ou les mouvements du corps,

de l'esprit ou du cœur sont tant soit peu de nature à favoriser la durée de notre être ou sa perfection, notre auteur y a libéralement attaché du plaisir. J'appelle à témoin de cette profusion de sentiments agréables, dont Dieu nous prévient, la peinture, la sculpture, l'architecture, tous les objets de la vue; la musique, la danse, la poésie, l'éloquence, l'histoire, toutes les sciences, toutes les occupations; l'amitié, la tendresse, enfin tous les mouvements du corps, de l'esprit et du cœur.

M. Bayle et quelques autres philosophes, attendris sur les maux du genre humain, ne s'en croient pas suffisamment dédommagés par tous ces biens, et ils voudraient presque nous faire regretter que ce ne soit pas eux qui aient été chargés de dicter les lois du sentiment. Supposons pour un moment que la nature se soit reposée sur eux de ce soin, et essayons de deviner quel eût été le plan de leur administration. Ils auraient apparemment commencé par fermer l'entrée de l'univers à tout sentiment douloureux, nous n'eussions vécu que pour le plaisir, mais notre vie aurait eu alors le sort de ces fleurs, qu'un même jour voit naître et mourir. La faim, la soif, le dégoût, le froid, le chaud, la lassitude, aucune douleur enfin ne nous aurait avertis des maux présents ou à venir, aucun frein ne nous aurait modérés dans l'usage des plaisirs, et la douleur n'eût été anéantie dans l'univers que

pour faire place à la mort, qui, pour détruire toutes les espèces d'animaux, se fût également armée contre eux de leurs maux et de leurs biens.

Ces prétendus législateurs, pour prévenir cette destruction universelle, auraient apparemment rappelé les sentiments douloureux, et se seraient contentés d'en affaiblir l'impression. Ce n'eût été que des douleurs sourdes qui nous eussent averti, au lieu de nous affliger; mais tous les inconvénients du premier plan se seraient retrouvés dans le second. Ces avertissements respectueux auraient été une voix trop faible pour être entendue dans la jouissance des plaisirs. Combien d'hommes ont peine à entendre les menaces des douleurs les plus vives! Nous eussions encore bientôt trouvé la mort dans l'usage même des biens destinés à assurer notre durée. Pour nous dédommager de la douleur, on aurait peut-être ajouté une nouvelle vivacité au plaisir des sens. Mais ceux de l'esprit et du cœur fussent alors devenus insipides, et ce sont pourtant ceux qui sont le plus de nature à remplir le vide de la vie. L'ivresse de quelques moments eût alors empoisonné tout le reste du temps par l'ennui. Eût-ce été par l'augmentation des plaisirs de l'ame qu'on nous eût consolés de nos douleurs? ils eussent fait oublier le soin du corps. Enfin, aurait-on redoublé dans une même proportion tous les plaisirs, ceux des sens, de

l'esprit et du cœur? Mais il eût fallu aussi ajouter dans la même proportion une nouvelle vivacité aux sentiments douloureux. Il ne serait pas moins pernicieux pour le genre humain, d'accroître le sentiment du plaisir sans accroître celui de la douleur, qu'il le serait d'affaiblir le sentiment de la douleur sans affaiblir celui du plaisir. Ces deux différentes réformes produiraient le même effet, en affaiblissant le frein qui nous empêche de nous livrer à de mortels excès.

Les mêmes législateurs eussent sans doute caractérisé par l'agrément tous les biens nécessaires à notre conservation, mais eussions-nous pu espérer d'eux qu'ils eussent été aussi ingénieux que l'est la nature, à ouvrir en faveur de la vue, de l'ouïe et de l'esprit, des sources toujours fécondes de sentiments agréables dans la variété des objets, dans leur symétrie, leur proportion et leur ressemblance avec des objets communs? Auraient-ils songé à marquer par une impression de plaisirs ces rapports secrets qui font les charmes de la musique, les grâces du corps et de l'esprit, le spectacle enchanteur de la beauté dans les plantes, dans les animaux, dans l'homme, dans les pensées, dans les sentiments? Ne regrettons donc point la réforme que M. Bayle aurait voulu introduire dans les lois du sentiment. Reconnaissons plutôt que la bonté de Dieu est telle, qu'il semble avoir prodigué toutes les sortes de plaisirs

et d'agréments qui ont pu être marqués du sceau de sa sagesse. Concluons donc que, puisque la distribution du plaisir et celle de la douleur entrent également dans la même unité de dessein, elles n'annoncent point deux intelligences essentiellement ennemies.

Je sens qu'on peut m'objecter que Dieu aurait pu nous rendre heureux; il n'est donc pas l'Être infiniment bon. Cette objection suppose que le bonheur des créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Je conviens que si Dieu n'avait regardé que l'homme dans le choix qu'il a fait d'un des mondes possibles, il aurait choisi une suite de possibles, d'où tous ces maux seraient exclus. Mais l'Être infiniment sage se serait manqué à lui-même, et il n'aurait pas suivi en rigueur le plus grand résultat de toutes ses tendances au bien. Le bonheur de l'homme a bien été une de ses vues, mais il n'a pas été l'unique et le dernier terme de sa sagesse. Le reste de l'univers a mérité ses regards. Les peines qui arrivent à l'homme sont une suite de son assujétissement aux lois universelles, d'où sort une foule de biens dont nous n'avons qu'une connaissance imparfaite. Il est indubitable que Dieu ne peut faire souffrir sa créature pour la faire souffrir. Cette volonté impitoyable et barbare ne saurait être dans celui qui n'est pas moins la bonté que la puissance. Mais quand le mal de l'humanité est la dépendance nécessaire

du plus grand bien dans le tout, il faut que Dieu se laisse déterminer pour ce plus grand bien. Ne détachons point ce qui est lié par un nœud indissoluble. La puissance de Dieu est infinie aussi bien que sa bonté, mais l'une et l'autre est tempérée par sa sagesse, qui n'est pas moins infinie, et qui tend toujours au plus grand bien. S'il y a du mal dans son ouvrage, ce n'est qu'à titre de condition, il n'y est même qu'à titre de nécessité qui le lie avec le plus parfait, il n'y est qu'en vertu de la limitation originale de la créature. Un monde où notre bonheur n'eût jamais été altéré, et où la nature entière aurait servi à nos plaisirs sans mélange de disgrâces, était assurément très-possible, mais il aurait entraîné mille désordres plus grands que n'est le mélange des peines qui troublent nos plaisirs.

Mais Dieu ne pouvait-il pas se dispenser de nous assujétir à des corps, et nous soustraire par là aux douleurs qui suivent cette union? Il ne le devait pas, parce que des créatures faites comme nous entraient nécessairement dans le plan du meilleur monde. Il est vrai qu'un monde où il n'y aurait eu que des intelligences était possible, de même qu'un monde où il n'y aurait eu que des êtres corporels. Un troisième monde, où les corps existant avec les esprits, ces substances diverses auraient été sans rapport entre elles, était également possible. Mais tous ces mondes sont moins

parfaits que le nôtre, qui, outre les purs esprits du premier, les êtres corporels du second, les esprits et le corps du troisième, contient une liaison, un concert entre les deux espèces de substances créables. Un monde où il n'y aurait eu que des esprits aurait été trop simple, trop uniforme. La sagesse doit varier davantage ses ouvrages : multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité. Avoir mille Virgile bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les mêmes airs d'un opéra, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des faisans, ne boire que du vin de Champagne, appellerait-on cela raison? Le second monde, je veux dire celui qui aurait été purement matériel, étant de sa nature insensible et inanimé, ne se serait pas connu, et aurait été incapable de rendre à Dieu les actions de grâces qui lui sont dues. Le troisième monde aurait été comme un édifice imparfait, ou comme un palais où aurait régné la solitude, comme un État sans chef, sans roi, ou comme un temple sans sacrificateur. Mais dans un monde où l'esprit est uni à la matière, l'homme devient le centre de tout, il fait remonter jusqu'à Dieu tous les êtres corporels dont il est le lien nécessaire. Il est l'ame de tout ce qui est inanimé, l'intelligence de tout ce qui en est privé, l'interprète de tout ce qui n'a pas reçu la parole, le prêtre et le pontife de toute

la nature. Qui ne voit qu'un tel monde est beaucoup plus parfait que les autres?

Mais revenons au système des deux principes. M. Bayle convient lui-même que les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfections; qu'à consulter ces idées, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse de deux principes éternels et indépendants l'un de l'autre. Cet aveu de M. Bayle me suffit, et je n'ai pas besoin de le suivre dans tous ses raisonnements. Mais un système, pour être bon, dit-il, a besoin de ces deux choses : l'une, que les idées en soient distinctes; l'autre, qu'il puisse rendre raison des phénomènes. J'en conviens : mais si les idées vous manquent pour expliquer les phénomènes, qui vous oblige de faire un système qui explique toutes les contradictions que vous vous imaginez voir dans l'univers? Pour exécuter un si noble dessein, il vous manque des idées intermédiaires que Dieu n'a pas jugé à propos de vous donner : aussi-bien quelle nécessité pour la vérité du système que Dieu s'est prescrit, que vous le puissiez comprendre? Concluons qu'en supposant que le système de l'unité de principe ne suffit pas pour l'explication des phénomènes, vous n'êtes pas en droit d'admettre comme vrai

celui des *manichéens*. Il lui manque une condition essentielle, c'est de n'être pas fondé, comme vous en convenez, sur des idées claires et sûres, mais plutôt sur des idées absurdes. Si donc il rend raison des phénomènes, il ne faut pas lui en tenir compte; il ne peut devoir cet avantage qu'à ce qu'il a de défectueux dans ses principes. Vous ne frappez donc pas au but, en étalant ici tous vos raisonnements en faveur du *manichéisme*. Sachez qu'une supposition n'est mauvaise quand elle ne peut rendre raison des phénomènes, que lorsque cette incapacité vient du fond de la supposition même; mais si son incapacité vient des bornes de notre esprit, et de ce que nous n'avons pas encore assez acquis de connaissances pour la faire servir, il est faux qu'elle soit mauvaise. Bayle a bâti son système touchant l'origine du mal, sur les principes de la bonté, de la sainteté et de la toute-puissance de Dieu. Malebranche préfère ceux de l'ordre, de la sagesse. Leibnitz croit qu'il ne faut que sa raison suffisante pour expliquer tout. Les théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale et de la chute d'Adam. Les sociniens nient la prescience divine; les origénistes, l'éternité des peines; Spinosa n'admet qu'une aveugle et fatale nécessité; les philosophes païens ont eu recours à la métempsycose. Les principes dont Bayle, Malebranche, Leibnitz et les théologiens se servent, sont autant de vérités. C'est l'avantage

qu'ils ont sur ceux des sociniens, des origénistes, des spinosistes et des philosophes païens. Mais aucune de ces vérités n'est assez féconde pour nous donner la raison de tout. Bayle ne se trompe point lorsqu'il dit que Dieu est saint, bon, tout-puissant; il se trompe sur ce qu'en croyant ces *données*-là suffisantes, il veut faire un système. J'en dis autant des autres. Le petit nombre de vérités que notre raison peut découvrir, et celles qui nous sont révélées, font partie d'un système propre à résoudre tous les problèmes possibles, mais elles ne sont pas destinées à nous le faire connaître. Dieu n'a tiré qu'un pan du voile qui nous cache ce grand mystère de l'origine du mal. On peut juger par là si les objections de Bayle, quelles que soient la force et l'adresse avec lesquelles il les a maniées, et avec quelque air de triomphe que ces gens les fassent valoir, étaient dignes de toute la terreur qu'elles ont répandue dans les esprits.

MANIÈRES, s. f. pl. (*Gram. Politiq. et Morale.*) Dans le sens le plus généralement reçu, ce sont des usages établis pour rendre plus doux le commerce que les hommes doivent avoir entre eux. Elles sont l'expression des mœurs, ou seulement l'effet de la soumission aux usages. Elles sont, par rapport aux mœurs, ce que le culte est par rapport à la religion; elles les manifestent, les conservent, ou en tiennent lieu, et par conséquent elles sont dans les sociétés d'une plus grande

importance que les moralistes ne l'ont pensé. On ne sait pas assez combien l'habitude machinale nous fait faire d'actions dont nous n'avons plus en nous le principe moral, et combien elle contribue à conserver ce principe. Lorsque certaines actions, certains mouvements se sont liés dans notre esprit avec les idées de certaines vertus, de certains sentiments, ces actions, ces mouvements rappellent en nous ces sentiments, ces vertus.

A la Chine les enfants rendent d'extrêmes honneurs à leurs parents; ils leur donnent sans cesse des marques extérieures de respect et d'amour; il est vraisemblable que dans ces marques extérieures, il y a plus de démonstration que de réalité; mais le respect et l'amour pour les parents sont plus vifs et plus continus à la Chine, qu'ils ne le sont dans les pays où les mêmes sentiments sont ordonnés, sans que les lois prescrivent la manière de les manifester. Il s'en manque bien en France que le peuple respecte tous les grands qu'il salue; mais les grands y sont plus respectés que dans les pays où les manières établies n'imposent pas pour eux des marques de respect.

Chez les Germains, et depuis, parmi nous dans les siècles de chevalerie, on honorait les femmes comme des dieux. La galanterie était un culte, et dans ce culte comme dans tous les autres, il y

avait des tièdes et des hypocrites; mais ils honoraient encore les femmes, et certainement ils les aimaient et les respectaient davantage que le Caffre qui les fait travailler, tandis qu'il se repose, et que l'Asiatique qui les enchaîne et les caresse, comme des animaux destinés à ses plaisirs.

L'habitude de certaines actions, de certains gestes, de certains mouvements, de certains signes extérieurs, maintient plus en nous les mêmes sentiments, que tous les dogmes et toute la métaphysique du monde.

J'ai dit que l'habitude machinale nous faisait faire les actions dont nous n'avions plus en nous le principe moral; j'ai dit qu'elle conservait en nous le principe, elle fait plus, elle l'augmente ou le fait naître.

Il n'y a aucune passion de notre ame, aucune affection, aucun sentiment, aucune émotion qui n'ait son effet sur le corps, qui n'élève, n'affaisse, ne relâche ou ne tende quelques muscles, et n'ait du plus au moins en variant notre extérieur, une expression particulière. Les peines et les plaisirs, les desirs et la crainte, l'amour ou l'aversion, quelque morale qu'en soit la cause, ont plus ou moins en nous des effets physiques qui se manifestent par des signes plus ou moins sensibles. Toutes les affections se marquent sur le visage, y donnent une certaine expression, font ce qu'on appelle la *physionomie*, changent l'habitude du

corps, donnent et ôtent la contenance, font faire certains gestes, certains mouvements. Cela est d'une vérité qu'on ne conteste pas.

Mais il n'est pas moins vrai que les mouvements des muscles et des nerfs qui sont d'ordinaire les effets d'une certaine passion, étant excités, répétés en nous sans le secours de cette passion, s'y reproduisent jusqu'à un certain point.

Les effets de la musique sur nous sont une preuve sensible de cette vérité; l'impression du corps sonore sur nos nerfs y excite différents mouvements, dont plusieurs sont du genre des mouvements qu'y exciterait une certaine passion; et bientôt si ces mouvements se succèdent, si le musicien continue de donner la même sorte d'ébranlement au genre nerveux, il fait passer dans l'ame telle ou telle passion, la joie, la tristesse, l'inquiétude, etc. Il s'ensuit de cette observation, dont tout homme doué de quelque délicatesse d'organe peut constater en soi la vérité, que si certaines passions donnent au corps certains mouvements, ces mouvements ramènent l'ame à ces passions; or les *manières* consistant pour la plupart en gestes, habitudes de corps, démarches, actions, qui sont les signes, l'expression, les effets de certains sentiments, doivent donc non-seulement manifester, conserver ces sentiments, mais quelquefois les faire naître.

Les Anciens ont fait plus d'attention que nous

à l'influence des *manières* sur les mœurs, et aux rapports des habitudes du corps à celles de l'ame. Platon distingue deux sortes de danse : l'une, qui est un art d'imitation, et à proprement parler, la pantomime, la danse et la seule danse propre au théâtre; l'autre, l'art d'accoutumer le corps aux attitudes décentes, à faire avec bienséance les mouvements ordinaires; cette danse s'est conservée chez les modernes, et nos maîtres à danser sont professeurs des *manières*. Le maître à danser de Molière n'avait pas tant de tort qu'on le pense, sinon de se préférer, du moins de se comparer au maître de philosophie.

Les *manières* doivent exprimer le respect et la soumission des inférieurs à l'égard des supérieurs, les témoignages d'humanité et de condescendance des supérieurs envers les inférieurs, les sentiments de bienveillance et d'estime entre les égaux. Elles règlent le maintien, elles le prescrivent aux différents ordres, aux citoyens des différents états.

On voit que les *manières*, ainsi que les mœurs, doivent changer, selon les différentes formes de gouvernement. Dans les pays de despotisme, les marques de soumission sont extrêmes de la part des inférieurs; devant leurs rois les satrapes de Perse se prosternaient dans la poussière, et le peuple devant les satrapes se prosternait de même; l'Asie n'est point changée.

Dans les pays de despotisme, les témoignages

d'humanité et de condescendance de la part des supérieurs, se réduisent à fort peu de chose. Il y a trop d'intervalle entre ce qui est homme et ce qui est homme en place, pour qu'ils puissent jamais se rapprocher ; là, les supérieurs ne marquent aux inférieurs que du dédain, et quelquefois une insultante pitié.

Les égaux esclaves d'un commun maître n'ayant ni pour eux-mêmes, ni pour leurs semblables, aucune estime, ne s'en témoignent point dans leurs *manières ;* ils ont faiblement l'un pour l'autre les sentiments de bienveillance ; ils attendent peu l'un de l'autre, et les esclaves élevés dans la servitude ne savent point aimer ; ils sont plus volontiers occupés à rejeter l'un sur l'autre le poids de leurs fers, qu'à s'aider à les supporter ; ils ont plus l'air d'implorer la pitié, que d'exprimer de la bienséance.

Dans les démocraties, dans les gouvernements où la puissance législative réside dans le corps de la nation, les *manières* marquent faiblement les rapports de dépendance, et en tout genre même ; il y a moins de *manières* et d'usages établis, que d'expressions de la nature ; la liberté se manifeste dans les attitudes, les traits et les actions de chaque citoyen.

Dans les aristocraties, et dans les pays où la liberté publique n'est plus, mais où l'on jouit de la liberté civile ; dans les pays où le petit nombre

fait les lois, et surtout dans ceux où un seul règne, mais par les lois, il y a beaucoup de *manières* et d'*usages* de convention. Dans ces pays, plaire est un avantage, déplaire est un malheur. On plaît par des agréments et même par des vertus, et les *manières* y sont d'ordinaire nobles et agréables. Les citoyens ont besoin les uns des autres pour se conserver, se secourir, s'élever ou jouir. Ils craignent d'éloigner d'eux leurs concitoyens en laissant voir leurs défauts. On voit partout l'hiérarchie et les égards, le respect et la liberté, l'envie de plaire et la franchise.

D'ordinaire, dans ces pays, on remarque au premier coup d'œil une certaine uniformité; les caractères paraissent se ressembler, parce que leur différence est cachée par les *manières*, et même on y voit, beaucoup plus rarement que dans les républiques, de ces caractères originaux qui semblent ne rien devoir qu'à la nature, et cela non-seulement parce que les *manières* gênent la nature, mais qu'elles la changent.

Dans les pays où règne peu de luxe, où le peuple est occupé du commerce et de la culture des terres, où les hommes se voient par intérêt de première nécessité, plus que par des raisons d'ambition ou par goût du plaisir, les dehors sont simples et honnêtes, et les *manières* sont plus sages qu'affectueuses. Il n'est pas là question de trouver des agréments, et d'en montrer; on ne promet et on

ne demande que de la justice. En général, dans tous les pays où la nature n'est pas agitée par des mouvements imprimés par le gouvernement, où le naturel est rarement forcé de se montrer, et connaît peu le besoin de se contraindre, les *manières* sont comptées pour rien, il y en a peu, à moins que les lois n'en aient institué.

Le président de Montesquieu reproche aux législateurs de la Chine d'avoir confondu la religion, les mœurs, les lois et les *manières ;* mais n'est-ce pas pour éterniser la législation qu'ils voulaient donner, que ces génies sublimes ont lié entre elles des choses qui, dans plusieurs gouvernements, sont indépendantes, et quelquefois même opposées? C'est en appuyant le moral du physique, le politique du religieux, qu'ils ont rendu la constitution de l'état éternelle, et les mœurs immuables. S'il y a des circonstances, si les siècles amènent des moments où il serait bon qu'une nation changeât son caractère, les législateurs de la Chine ont eu tort.

Je remarque que les nations qui ont conservé le plus long-temps leur esprit national, sont celles où le législateur a établi le plus de rapport entre la constitution de l'État, la religion, les mœurs et les *manières*, et surtout celles où les *manières* ont été instituées par les lois.

Les Égyptiens sont le peuple de l'antiquité qui a changé le plus lentement, et ce peuple était con-

duit par des rites, par des *manières*. Sous l'empire des Perses et des Grecs on reconnut les sujets de Psammétique et d'Apriès, on les reconnaît sous les Romains et sous les Mamelucs : on voit même encore aujourd'hui parmi les Égyptiens modernes des vestiges de leurs anciens usages, tant est puissante la force de l'habitude !

Après les Égyptiens, les Spartiates sont le peuple qui a conservé le plus long-temps son caractère. Ils avaient un gouvernement où les mœurs, les *manières*, les lois et la religion s'unissaient, se fortifiaient, étaient faites l'une pour l'autre. Leurs *manières* étaient instituées, les sujets et la forme de la conversation, le maintien des citoyens, la manière dont ils s'abordaient, leur conduite dans leurs repas, les détails de bienséance, de décence, de l'extérieur enfin, avaient occupé le génie de Lycurgue, comme les devoirs essentiels et la vertu. Aussi, sous le règne de Nerva, les Lacédémoniens subjugués depuis long-temps, les Lacédémoniens, qui n'étaient plus un peuple libre, étaient encore un peuple vertueux. Néron allant à Athènes pour se purifier après le meurtre de sa mère, n'osait passer à Lacédémone ; il craignait les regards de ses citoyens, et il n'y avait pas là des prêtres qui expiassent des parricides.

Je crois que les Français sont le peuple de l'Europe moderne dont le caractère est le plus marqué, et qui a éprouvé le moins d'altération. Ils sont,

dit M. Duclos, ce qu'ils étaient du temps des croisades, une nation vive, gaie, généreuse, brave, sincère, présomptueuse, inconstante, avantageuse, inconsidérée. Elle change de modes et non de mœurs. Les *manières* ont fait autrefois, pour ainsi dire, partie de ses lois. Le code de la chevalerie, les usages des anciens preux, les règles de l'ancienne courtoisie ont eu pour objet les *manières*. Elles sont encore en France, plus que dans le reste de l'Europe, un des objets de cette seconde éducation qu'on reçoit en entrant dans le monde, et qui, par malheur, s'accorde trop peu avec la première.

Les *manières* doivent donc être un des objets de l'éducation, et peuvent être établies même par des lois, aussi souvent pour le moins que par des exemples. Les mœurs sont l'intérieur de l'homme, les *manières* en sont l'extérieur. Établir les *manières* par des lois, ce n'est que donner un culte à la vertu.

Un de effets principaux des *manières*, c'est de gêner en nous les premiers mouvements; elles ôtent l'essor et l'énergie à la nature; mais aussi, en nous donnant le temps de la réflexion, elles nous empêchent de sacrifier la vertu à un plaisir présent, c'est-à-dire le bonheur de la vie à l'intérêt d'un moment.

Il ne faut point trop en tenir compte dans les arts d'imitation. Le poète et le peintre doivent

donner à la nature toute sa liberté, mais le citoyen doit souvent la contraindre. Il est bien rare que celui qui, pour de légers intérêts, se met au dessus des *manières*, pour un grand intérêt, ne se mette au dessus des mœurs.

Dans un pays où les *manières* sont un objet important, elles survivent aux mœurs, et il faut même que les mœurs soient prodigieusement altérées pour qu'on aperçoive du changement dans les *manières*. Les hommes se montrent encore ce qu'ils doivent être quand ils ne le sont plus. L'intérêt des femmes a conservé long-temps en Europe les dehors de la galanterie; elles donnent même encore aujourd'hui un prix extrême aux *manières* polies : aussi elles n'éprouvent jamais de mauvais procédés, et reçoivent des hommages, et on leur rend encore avec empressement des services inutiles.

Les *manières* sont corporelles, parlent aux sens, à l'imagination, enfin sont sensibles ; et voilà pourquoi elles survivent aux mœurs, voilà pourquoi elles les conservent plus que les préceptes et les lois; c'est par la même raison que chez tous les peuples il reste d'anciens usages, quoique les motifs qui les ont établis ne se conservent plus.

Dans la partie de la Morée, qui était autrefois la Laconie, les peuples s'assemblent encore certains jours de l'année, et font des repas publics, quoique l'esprit qui les fit instituer par Lycurgue soit

bien parfaitement éteint en Morée. Les chats ont eu des temples en Égypte ; on ignorerait pourquoi ils y ont aujourd'hui des hôpitaux, s'ils n'y avaient pas eu des temples.

S'il y a eu des peuples policés avant l'invention de l'écriture, je suis persuadé qu'ils ont conservé long-temps leurs mœurs telles que le gouvernement les avait instituées, parce que n'ayant point le secours des lettres, ils étaient obligés de perpétuer les principes des mœurs par les *manières*, par la tradition, par les hiéroglyphes, par des tableaux, enfin par des signes sensibles, qui gravent plus fortement dans le cœur que l'écriture, les livres et les définitions : les prêtres égyptiens prêchaient rarement et peignaient beaucoup.

MANIÈRES, Façons. (*Synonymes.*) Les *manières* sont l'expression des mœurs de la nation, les *façons* sont une charge des *manières*, ou des *manières* plus recherchées dans quelques individus. Les *manières* deviennent *façons* quand elles sont affectées. Les *façons* sont des *manières* qui ne sont point générales, et qui sont propres à un certain caractère particulier, d'ordinaire petit et vain.

MANIÈRE, *en peinture*, est une façon particulière que chaque peintre se fait de dessiner, de composer, d'exprimer, de colorier ; selon que cette *manière* approche plus ou moins de la nature, ou de ce qui est décidé beau, on l'appelle *bonne* ou *mauvaise manière*.

Le même peintre a successivement trois *manières*, et quelquefois davantage : la première vient de l'habitude dans laquelle il est d'imiter celle de son maître : ainsi l'on reconnaît par les ouvrages de tel ou tel, qu'il sort de l'école de tel ou tel maître ; la seconde se forme par la découverte qu'il fait des beautés de la nature, et alors il change bien avantageusement ; mais souvent, au lieu de substituer la nature à la *manière* qu'il a prise de son maître, il adopte par préférence la *manière* de quelque autre, qu'il croit meilleure, enfin de quelques vices qu'aient été entachées ses différentes *manières*, ils sont toujours plus outrés dans la troisième que prend un peintre, et sa dernière *manière* est toujours la plus mauvaise. De même qu'on reconnaît le style d'un auteur ou l'écriture d'une personne qui nous écrit souvent, on reconnaît les ouvrages d'un peintre dont on a vu souvent des tableaux, et l'on appelle cela *connaître la manière*. Il y a des personnes qui, pour avoir vu beaucoup de tableaux, connaissent les différentes *manières*, et savent le nom de leurs auteurs, même beaucoup mieux que les peintres, sans que pour cela ils soient en état de juger de la beauté de l'ouvrage. Les peintres sont si *maniérés* dans leurs ouvrages, que, quoique ce soit à la *manière* qu'on les reconnaisse, les ouvrages de celui qui n'aurait point de *manière* feraient le plus facilement reconnaître leur auteur.

MANSTUPRATION ou **MANUSTUPRATION.** (*Médec. Pathol.*) Ce nom et ses synonymes *mastupration* et *masturtion* sont composés de deux mots latins, *manus*, qui signifie *main*, et *stupratio* ou *stuprum*, *violement*, *pollution*. Ainsi, suivant leur étymologie, ils désignent une pollution opérée par la main, c'est-à-dire une excrétion forcée de semence déterminée par des attouchements, titillations et frottements impropres. Un auteur anglais l'a aussi désignée sous le titre d'*onania* dérivé d'*Onam*, nom d'un des fils de Juda, dont il est fait mention dans l'Ancien Testament [1], dans une espèce de traité ou plutôt une bizarre collection d'observations de médecine, de réflexions morales, et de décisions théologiques sur cette matière. M. Tissot s'est aussi servi, à son imitation, du mot d'*onanisme*, dans la traduction d'une excellente dissertation qu'il avait composée sur les maladies qui sont une suite de la *manustupration*, et dont nous avons tiré beaucoup pour cet article.

De toutes les humeurs qui sont dans notre corps, il n'y en a point qui soit préparée avec tant de dépense et de soin que la semence, humeur précieuse, source et matière de la vie. Toutes les parties concourent à sa formation; et elle n'est qu'un extrait digéré du suc nourricier, ainsi qu'Hippocrate et quelques anciens l'avaient pensé, et

[1] *Genes.* cap. XXXVIII, ℣. 9 et 10.

comme on l'a prouvé dans une thèse sur la génération, soutenue aux Écoles de médecine de Montpellier. Toutes les parties concourent aussi à son excrétion, et elles s'en ressentent après par une espèce de faiblesse, de lassitude et d'anxiété. Il est cependant un temps où cette excrétion est permise, où elle est utile, pour ne pas dire nécessaire. Ce temps est marqué par la nature, annoncé par l'éruption plus abondante des poils, par l'accroissement subit et le gonflement des parties génitales, par des érections fréquentes; l'homme alors brûle de répandre cette liqueur abondante qui distend et irrite les vésicules séminales. L'humeur fournie par les glandes odoriférantes entre le prépuce et le gland, qui s'y ramasse pendant une inaction trop longue, s'y altère, devient âcre, stimulante, sert aussi d'aiguillon ou de motif. La seule façon de vider la semence superflue qui soit selon les vues de la nature, est celle qu'elle a établie dans le commerce et l'union avec la femme dans qui la puberté est plus précoce, les desirs d'ordinaire plus violents, et leur contrainte plus funeste, et qu'elle a consacrée pour l'y engager davantage par les plaisirs les plus délicieux. A cette excrétion naturelle et légitime, on pourrait aussi ajouter celle que provoquent, pendant le sommeil, aux célibataires, des songes voluptueux qui suppléent également, et quelquefois même surpassent la réalité. Malgré ces sages

précautions de la nature, on a vu, dans les temps les plus reculés, se répandre et prévaloir une infâme coutume née dans le sein de l'indolence et de l'oisiveté; multipliée ensuite et fortifiée de plus en plus par la crainte de ce venin subtil et contagieux, qui se communique par ce commerce naturel dans les moments les plus doux. L'homme et la femme ont rompu les liens de la société; et ces deux sexes, également coupables, ont tâché d'imiter ces mêmes plaisirs auxquels ils se refusaient, et y ont fait servir d'instruments leurs criminelles mains; chacun se suffisant par là, ils ont pu se passer mutuellement l'un de l'autre. Ces plaisirs forcés, faibles images des premiers, sont cependant devenus une passion qui a été d'autant plus funeste, que, par la commodité de l'assouvir, elle a eu plus souvent son effet. Nous ne la considérerons ici qu'en qualité de médecin, comme cause d'une infinité de maladies très-graves, le plus souvent mortelles. Laissant aux théologiens le soin de décider et de faire connaître l'énormité du crime; en la faisant envisager sous ce point de vue, en présentant l'affreux tableau de tous les accidents qu'elle entraîne, nous croyons pouvoir en détourner plus efficacement. C'est en ce sens que nous disons que la *manustupration*, qui n'est point fréquente, qui n'est pas excitée par une imagination bouillante et voluptueuse, et qui n'est enfin déterminée que par le besoin, n'est

suivie d'aucun accident, et n'est point un mal en médecine. Bien plus, les Anciens, juges trop peu sévères et scrupuleux, pensaient que, lorsqu'on la contenait dans ces bornes, on ne violait pas les lois de la continence. Aussi Galien ne fait pas difficulté d'avancer que cet infâme cynique (Diogène), qui avait l'impudence de recourir à cette honteuse pratique en présence des Athéniens, était très-chaste, *quoad continentiam pertinet constantissimam;* parce que, poursuit-il, il ne le faisait que pour éviter les inconvénients que peut entraîner la semence retenue; mais il est rare qu'on ne tombe pas dans l'excès. La passion emporte : plus on s'y livre, et plus on y est porté; et en y succombant, on ne fait que l'irriter. L'esprit, continuellement absorbé dans des pensées voluptueuses, détermine sans cesse les esprits animaux à se porter aux parties de la génération, qui, par les attouchements répétés, sont devenues plus mobiles, plus obéissantes au déréglement de l'imagination : de là les érections presque continuelles, les pollutions fréquentes, et l'évacuation excessive de semence.

C'est cette excrétion immodérée qui est la source d'une infinité de maladies : il n'est personne qui n'ait éprouvé combien, lors même qu'elle n'est pas poussée trop loin, elle affaiblit, et quelle langueur, quel dérangement, quel trouble, suivent l'acte vénérien un peu trop réitéré :

les nerfs sont les parties qui semblent principalement affectées, et les maladies nerveuses sont les suites les plus fréquentes de cette évacuation trop abondante. Si nous considérons la composition de la semence et le mécanisme de son excrétion, nous serons peu surpris de la voir devenir la source et la cause de cette infinité de maladies que les médecins observateurs nous ont transmis. Celles qui commencent les premières à se développer sont un abattement de forces, faiblesses, lassitudes spontanées, langueur d'estomac, engourdissement du corps et de l'esprit, maigreur, etc. Si le malade, nullement effrayé par ces symptômes, persiste à en renouveler la cause, tous ces accidents augmentent; la phthisie dorsale survient; une fièvre lente se déclare: le sommeil est court, interrompu, troublé par des songes effrayants; les digestions se dérangent totalement; la maigreur dégénère en marasme; la faiblesse devient extrême, tous les sens, et principalement la vue, s'émoussent; les yeux s'enfoncent, s'obscurcissent, quelquefois même perdent tout-à-fait la clarté; le visage est couvert d'une pâleur mortelle, le front parsemé de boutons; la tête est tourmentée de douleurs affreuses; une goutte cruelle occupe les articulations; tout le corps quelquefois souffre d'un rhumatisme universel, et surtout le dos et les reins qui semblent moulus de coups de bâton. Les parties de la génération, instruments des plai-

sirs et du crime, sont le plus souvent attaquées par un priapisme douloureux, par des tumeurs, par des ardeurs d'urine, strangurie, le plus souvent par une gonorrhée habituelle, ou par un flux de semence au moindre effort; ce qui achève encore d'épuiser le malade.

J'ai vu une personne qui, à la suite des débauches outrées, était tombée dans une fièvre lente; et toutes les nuits elle essuyait deux ou trois pollutions nocturnes involontaires. Lorsque la semence sortait, il lui semblait qu'un trait de flamme lui dévorait l'urètre. Tous ces dérangements du corps influent aussi sur l'imagination qui, ayant eu la plus grande part au crime, est aussi cruellement punie par les remords, la crainte, le désespoir, et souvent elle s'apesantit. Les idées s'obscurcissent, la mémoire s'affaiblit; la perte ou la diminution de la mémoire est un accident des plus ordinaires. *Je sens bien*, écrivait un mastuprateur pénitent à M. Tissot, *que cette mauvaise manœuvre m'a diminué la force des facultés, et surtout la mémoire*. Quelquefois les malades tombent dans une heureuse stupidité : ils deviennent hébétés, insensibles à tous les maux qui les accablent. D'autres fois, au contraire, tout le corps est extraordinairement mobile, d'une sensibilité exquise; la moindre cause excite des douleurs aiguës, occasione des spasmes, des mouvements convulsifs; quelques malades sont devenus, par

cette cause, paralytiques, hydropiques; plusieurs sont tombés dans des accès de manie, de mélancolie, d'hypocondriacité, d'épilepsie. On a vu dans quelques-uns la mort précipitée par des attaques d'apoplexie, par des gangrènes spontanées: ces derniers accidents sont plus ordinaires aux vieillards libertins qui se livrent sans mesure à des plaisirs qui ne sont plus de leur âge. On voit par là qu'il n'y a point de maladie grave qu'on n'ait quelquefois observée suivre une évacuation excessive de semence; mais bien plus, les maladies aiguës qui surviennent dans ces circonstances sont toujours plus dangereuses, et acquièrent par là un caractère de malignité, comme Hippocrate l'a observé[1]. Il semble qu'on ne saurait rien ajouter au déplorable état où se trouvent réduits ces malades : mais l'horreur de leur situation est encore augmentée par le souvenir désespérant des plaisirs passés, des fautes, des imprudences et du crime. Sans ressource du côté de la morale pour tranquilliser leur esprit, ne pouvant pour l'ordinaire recevoir de la médecine aucun soulagement pour le corps, ils appellent à leur secours la mort, trop lente à se rendre à leurs souhaits; ils la souhaitent comme le seul asyle à leurs maux, et ils meurent enfin dans toutes les horreurs d'un affreux désespoir.

Toutes ces maladies dépendantes principale-

[1] *Epidem.* Lib. III, sect. III, ægr. XVI.

ment de l'évacuation excessive de semence, regardent presque également le coït et la *manustupration;* mais l'observation fait voir que les accidents qu'entraîne cette excrétion illégitime sont bien plus graves et plus prompts que ceux qui suivent les plaisirs trop réitérés d'un commerce naturel : à l'observation incontestable nous pouvons joindre les raisons suivantes :

1°. C'est un axiome de Sanctorius, confirmé par l'expérience, que l'excrétion de la semence déterminée par la nature, c'est-à-dire par la plénitude et l'irritation locale des vésicules séminales, loin d'affaiblir le corps, le rend plus agile, et qu'au contraire « celle qui est excitée par l'imagination, la blesse, ainsi que la mémoire », *a mente, mentem et memoriam lædit*[1]. C'est ce qui arrive dans la *manustupration*. Les idées obscènes, toujours présentes à l'esprit, occasionent les érections, sans que la semence y concoure par sa quantité ou son mouvement. Les efforts que l'on fait pour en provoquer l'excrétion sont plus grands, durent plus long-temps, et en conséquence affaiblissent davantage. Mais ce qu'il y a de plus horrible, c'est qu'on voit des jeunes personnes se livrer à cette passion, avant d'être parvenues à l'âge fixé par la nature où l'excrétion de la semence devient un besoin; ils n'ont d'autre aiguillon que ceux d'une imagination échauffée

[1] SANCTOR. sect. VI, aphor. XXXV.

par des mauvais exemples, ou par des lectures obscènes; ils tâchent, instruits par des compagnons séducteurs, à force de chatouillements, d'exciter une faible érection, et de se procurer des plaisirs qu'on leur a exagérés. Mais ils se tourmentent en vain, n'éjaculant rien, ou que très-peu de chose, sans ressentir cette volupté piquante qui assaisonne les plaisirs légitimes. Ils parviennent cependant par là à ruiner leur santé, à affaiblir leur tempérament, et à se préparer une vie languissante et une suite d'incommodités.

2°. Le plaisir vif qu'on éprouve dans les embrassements d'une femme qu'on aime contribue à réparer les pertes qu'on a faites et à diminuer la faiblesse qui devrait en résulter. La joie est, comme personne n'ignore, très-propre à réveiller, à ranimer les esprits animaux engourdis, à redonner du ton et de la force au cœur : après qu'on a satisfait en particulier à l'infâme passion dont il est ici question, on reste faible, anéanti, et dans une triste confusion qui augmente encore la faiblesse. Sanctorius, exact observateur de tous les changements opérés dans la machine, assure que « l'évacuation même immodérée de semence dans le commerce avec une femme qu'on a desiré passionnément, n'est point suivie des lassitudes ordinaires; la consolation de l'esprit aide alors la transpiration du cœur, augmente sa force, et donne lieu par là à une prompte réparation

des pertes que l'on vient de faire[1] ». C'est ce qui a fait dire à l'auteur du *Tableau de l'amour conjugal*[2], que le commerce avec une jolie femme affaiblissait moins qu'avec une autre.

3°. La *manustupration* étant devenue, comme il arrive ordinairement, passion ou fureur, tous les objets obscènes, voluptueux, qui peuvent l'entretenir et qui lui sont analogues, se présentent sans cesse à l'esprit qui s'absorbe tout entier dans cette idée; il s'en repaît jusque dans les affaires les plus sérieuses, et pendant les pratiques de religion; on ne saurait croire à quel point cette attention à un seul objet énerve et affaiblit. D'ailleurs les mains obéissant aux impressions de l'esprit se portent habituellement aux parties génitales; ces deux causes rendent les érections presque continuelles; il n'est pas douteux que cet état des parties de la génération n'entraîne la dissipation des esprits animaux; il est constant que ces érections continuelles, quand même elles ne seraient pas suivies de l'évacuation de semence, épuisent considérablement : j'ai connu un jeune homme qui ayant passé toute une nuit à côté d'une femme sans qu'elle voulût se prêter à ses desirs, resta pendant plusieurs jours extraordinairement affaibli des simples efforts qu'il avait fait pour en venir à bout.

[1] SANCTOR. sect. VI, aphor. VI.

[2] VENETTE; la première édition de cet ouvrage a été publiée en 1688. ÉDIT.

4°. On peut tirer encore une nouvelle raison de l'attitude et de la situation gênée des mastuprateurs dans le temps qu'ils assouvissent leur passion, qui ne contribue pas peu à la faiblesse qui en résulte et qui peut même avoir d'autres inconvénients, comme il paraît par une observation curieuse que M. Tissot rapporte d'un jeune homme qui, donnant dans une débauche effrénée sans choix des personnes, des lieux et des postures, satisfaisait ses desirs peu délicats souvent tout droit dans des carrefours, fut attaqué d'un rhumatisme cruel aux reins et d'une atrophie et demi-paralysie aux cuisses et aux jambes, qui le mirent au tombeau dans quelques mois.

Pour donner un nouveau poids à toutes ces raisons, nous choisirons parmi une foule de faits celui que rapporte M. Tissot, comme plus frappant et plus propre à inspirer une crainte salutaire à ceux qui ont commencé de se livrer à cette infâme passion. Un jeune artisan, robuste et vigoureux, contracta à l'âge de dix-sept ans cette mauvaise habitude, qu'il poussa si loin qu'il y sacrifiait deux ou trois fois par jour. Chaque éjaculation était précédée et accompagnée d'une légère convulsion de tout le corps, d'un obscurcissement dans la vue, et en même temps la tête était retirée en arrière par un spasme violent des muscles postérieurs, pendant que le cou se gonflait considérablement sur le devant. Après environ un an passé

de cette façon, une faiblesse extrême se joignit à ces accidents qui, moins forts que sa passion, ne purent encore le détourner de cette pernicieuse pratique; il y persista jusqu'à ce qu'enfin il tomba dans un tel anéantissement, que craignant la mort qui lui semblait prochaine, il mit fin à ses déréglements. Mais il fût sage trop tard, la maladie avait déjà jeté de profondes racines. La continence la plus exacte ne put en arrêter les progrès. Les parties génitales étaient devenues si mobiles, que le moindre aiguillon suffisait pour exciter une érection imparfaite même à son insu, et déterminer l'excrétion de semence; la rétraction spasmodique de la tête était habituelle, revenait par intervalles, chaque paroxysme durait au moins huit heures, quelquefois il s'étendait jusqu'à quinze, avec des douleurs si aiguës, que le malade poussait des hurlements affreux; la déglutition était pour lors si gênée qu'il ne pouvait prendre la moindre quantité d'un aliment liquide et solide, sa voix était toujours rauque, ses forces étaient entièrement épuisées. Obligé d'abandonner son métier, il languit pendant plusieurs mois sans le moindre secours, sans consolation, pressé au contraire par les remords que lui donnait le souvenir de ses crimes récents, qu'il voyait être la cause du funeste état où il se trouvait réduit. C'est dans ces circonstances, raconte M. Tissot, qu'ayant ouï parler de lui, j'allai moi-même le voir : j'aper-

çus un cadavre étendu sur la paille, morne, défait, pâle, maigre, exhalant une puanteur insoutenable, presque imbécile, et ne conservant presque aucun caractère d'homme, un flux involontaire de salive inondait sa bouche; attaqué d'une diarrhée abondante, il était plongé dans l'ordure. Ses narines laissaient échapper par intervalles un sang dissous et aqueux; le désordre de son esprit peint dans ses yeux et sur son visage était si considérable qu'il ne pouvait dire deux phrases de suite. Devenu stupide, hébété, il était insensible à la triste situation qu'il éprouvait. Une évacuation de semence fréquente sans érection ni chatouillement, ajoutait encore à sa faiblesse et à sa maigreur excessive; parvenu au dernier degré de marasme, ses os étaient presque tous à découvert, à l'exception des extrémités qui étaient œdémateuses; son pouls était petit, concentré, fréquent; sa respiration gênée, anhéleuse; les yeux qui dès le commencement avaient été affaiblis, étaient alors troubles, louches, recouverts d'écailles (*lemosi*) et immobiles : en un mot, il est impossible de concevoir un spectacle plus horrible. Quelques remèdes toniques employés diminuèrent les paroxysmes convulsifs, mais ils ne purent empêcher le malade de mourir quelque temps après ayant tout le corps bouffi, et ayant commencé depuis long-temps de cesser de vivre.

On trouve plusieurs autres observations à peu

près semblables dans différents auteurs, et surtout dans le traité anglais dont nous avons parlé, et dans l'ouvrage intéressant de M. Tissot. Il n'est même personne qui ayant vécu avec des jeunes gens n'en ait vu quelqu'un qui, livré à la *manustupration*, n'ait encouru par là des accidents très-fâcheux; c'est un souvenir que je ne rappelle encore qu'avec effroi : j'ai vu avec douleur plusieurs de mes condisciples emportés par cette criminelle passion, dépérir sensiblement, maigrir, devenir faibles, languissants, et tomber ensuite dans une phthisie incurable.

Il est à remarquer que les accidents sont plus prompts et plus fréquents dans les hommes que dans les femmes; on a cependant quelques observations rares de femmes qui sont devenues par là hystériques, qui ont été attaqués de convulsions, de douleurs de reins, qui ont éprouvé en conséquence des chutes, des ulcères de la matrice, des dartres, des allongements incommodes du clitoris: quelques-unes ont contracté la fureur utérine : une femme à Montpellier mourut d'une perte de sang pour avoir soutenu pendant toute une nuit les caresses successives de six soldats vigoureux. Quoique les hommes fournissent plus de tristes exemples que les femmes, ce n'est pas une preuve qu'elles soient moins coupables; on peut assurer qu'en fait de libertinage les femmes ne le cèdent en rien aux hommes; mais répandant

moins de vraie semence dans l'éjaculation excitée par le coït ou par la *manustupration*, elles peuvent sans danger la réitérer plus souvent : Cléopâtre et Messaline en fournissent des témoignages fameux auxquels on peut ajouter ceux de la quantité innombrable de nos courtisanes modernes, qui font aussi voir par là le penchant effréné que ce sexe a pour la débauche.

Réflexions pratiques. Quelque inefficace que soient les traitements ordinaires dans les maladies qui sont excitées par la *manustupration*, on ne doit cependant pas abandonner cruellement les malades à leur déplorable sort, sans aucun remède. Quand même on serait assuré qu'ils ne peuvent opérer aucun changement heureux, il faudrait les ordonner dans la vue d'amuser et de tranquilliser les malades; il faut seulement dans les maladies qui exigent un traitement particulier, comme l'hydropisie, la manie, l'épilepsie, etc., éviter avec soin tous les médicaments forts, actifs, échauffants, de même que ceux qui relâchent, rafraîchissent et affadissent trop; la saignée et les purgatifs sont extrêmement nuisibles; les cordiaux les plus énergiques ne produisent qu'un effet momentané; ils ne diminuent la faiblesse que pour un temps, mais après que leur action est passée elle devient plus considérable. Les remèdes qu'une observation constante a fait regarder comme plus appropriés, comme capables de calmer la violence

des accidents et même de les dissiper lorsqu'ils ne sont pas invétérés, sont les toniques, les légers stomachiques amers, et par-dessus tous le quinquina, les eaux martiales et les bains froids dont la vertu roborante est constatée par plus de vingt siècles d'une heureuse expérience. Quelques auteurs conseillent aussi le lait; mais outre que l'estomac dérangé de ces malades ne pourrait pas le supporter, il est très-certain que son usage continué affaiblit. Hippocrate [1] a prononcé depuis long-temps que le lait ne convenait point aux malades qui étaient trop exténués; la moindre réflexion sur ses effets suffirait pour le bannir du cas présent. Le régime des malades dont il est ici question doit être sévère; il faut les nourrir avec des aliments succulents, mais en petite quantité. On peut leur permettre quelques gouttes de vin, pourvu qu'il soit bien bon et mêlé avec de l'eau qui ne saurait être assez fraîche; on doit de même éviter trop de chaleur dans le lit : pour cela il faut en bannir tous ces lits de plumes, ces doubles matelas inventés par la mollesse et qui l'entretiennent. L'air de la campagne, l'équitation, la fuite des femmes, la dissipation, les plaisirs qui peuvent distraire des idées voluptueuses, obscènes, et faire perdre de vue les objets du délire, sont des ressources qu'on doit essayer et qui ne

[1] Aphor. LXIV, Lib. V.

peuvent qu'être très-avantageuses, si la maladie est encore susceptible de soulagement.

MANTE, s. f. *syrma* ou *palla*, (*Hist. anc.*), habillement des dames romaines. C'était une longue pièce d'étoffe riche et précieuse, dont la queue extraordinairement traînante se détachait de tout le reste du corps, depuis les épaules où elle était arrêtée avec une agrafe le plus souvent garnie de pierreries, et se soutenait à une assez longue distance par son propre poids. La partie supérieure de cette *mante* portait ordinairement sur l'épaule et sur le bras gauche, pour donner plus de liberté au bras droit que les femmes portaient découvert comme les hommes, et formait par là un grand nombre de plis qui donnaient de la dignité à cet habillement. Quelques-uns prétendent que la forme en était carrée, *quadrum pallium*. Le fond était de pourpre et les ornements d'or, et même de pierreries, selon Isidore. La mode de cette *mante* s'introduisit sur la scène, et les comédiennes balayaient les théâtres avec cette longue robe :

. . . . *Longo* syrmate *verrit humum.*

Saumaise, dans ses notes sur Vopiscus, croit que le *syrma* était une espèce d'étoffe particulière, ou les fils d'or et d'argent qui entraient dans cette étoffe ; mais le grand nombre des auteurs pense que c'était un habit propre aux

femmes, et surtout à celles de la première distinction.

MARABOUS ou Marbouts, s. m. (*Histoire mod.*) C'est le nom que les Mahométans, soit nègres, soit maures d'Afrique, donnent à des prêtres pour qui ils ont le plus grand respect, et qui jouissent des plus grands priviléges. Dans leur habillement ils diffèrent très-peu des autres hommes; mais ils sont aisés à distinguer du vulgaire par leur gravité affectée, et par un air hypocrite et réservé qui en impose aux simples, et sous lequel ils cachent l'avarice, l'orgueil et l'ambition les plus démesurés. Ces *marabous* ont des villes et des provinces entières, dont les revenus leur appartiennent; ils n'y admettent que les nègres destinés à la culture de leurs terres et aux travaux domestiques. Ils ne se marient jamais hors de leur tribu; leurs enfants mâles sont destinés dès la naissance aux fonctions du sacerdoce; on leur enseigne les cérémonies légales contenues dans un livre pour lequel, après l'Alcoran, ils marquent le plus grand respect; d'ailleurs leurs usages sont pour les laïques un mystère impénétrable. Cependant on croit qu'ils se permettent la polygamie, ainsi que tous les Mahométans. Au reste, ils sont, dit-on, observateurs exacts de l'Alcoran; ils s'abstiennent avec soin du vin et de toute liqueur forte; et par la bonne foi qu'ils mettent dans le commerce qu'ils font les uns avec les autres, ils cher-

chent à expier les friponneries et les impostures qu'ils exercent sur le peuple; ils sont très-charitables pour leurs confrères, qu'ils punissent eux-mêmes suivant leurs lois ecclésiastiques, sans permettre aux juges civils d'exercer aucun pouvoir sur eux. Lorsqu'un *marabou* passe, le peuple se met à genoux autour de lui pour recevoir sa bénédiction. Les nègres du Sénégal sont dans la persuasion que celui qui a insulté un de ces prêtres, ne peut survivre que trois jours à un crime si abominable. Ils ont des écoles dans lesquelles on explique l'Alcoran, le rituel de l'ordre, ses règles. On fait voir aux jeunes *marabous* comment les intérêts du corps des prêtres sont liés à la politique, quoiqu'ils fassent un corps séparé dans l'État; mais ce qu'on leur inculque avec le plus de soin, c'est un attachement sans bornes pour le bien de la confraternité, une discrétion à toute épreuve, et une gravité imposante. Les *marabous*, avec toute leur famille, voyagent de province en province en enseignant les peuples; le respect que l'on a pour eux est si grand, que pendant les guerres les plus sanglantes, ils n'ont rien à craindre des deux partis. Quelques-uns vivent des aumônes et des libéralités du peuple; d'autres font le commerce de la poudre d'or et des esclaves; mais le commerce le plus lucratif pour eux, est celui de vendre des *gris-gris*, qui sont des bandes de papiers remplis de caractères mystérieux, que

le peuple regarde comme des préservatifs contre tous les maux; ils ont le secret d'échanger ces papiers contre l'or des nègres; quelques-uns d'entre eux amassent des richesses immenses, qu'ils enfouissent en terre. Des voyageurs assurent que les *marabous*, craignant que les Européens ne fassent tort à leur commerce, sont le principal obstacle qui a empêché jusqu'ici ces derniers de pénétrer dans l'intérieur de l'Afrique et de la Nigritie. Ces prêtres les ont effrayés par des périls qui ne sont peut-être qu'imaginaires ou exagérés. Il y a aussi des *marabous* dans les royaumes de Maroc, d'Alger, de Tunis, etc. On a pour eux le plus grand respect, au point de se trouver très-honoré de leur commerce avec les femmes.

MASSACRE, s. m. (*Gram.*) C'est l'action de tuer impitoyablement ceux sur lesquels on a quelque avantage qui les a mis sans défense. Il ne se dit guère que d'une troupe d'hommes à une autre. Le *massacre* de la Saint-Barthélemi, l'opprobre éternel de ceux qui le conseillèrent, de ceux qui le permirent, de ceux qui l'exécutèrent, et de l'homme infâme qui a osé depuis en faire l'apologie (1). Le *massacre* des Innocents. Le *massacre* des habitants d'une ville.

MÉCONNAISSABLE, MÉCONNAISSANCE, MÉCONNAISSANT, MÉCONNAÎTRE, (*Gram.*) *méconnais-*

(1) L'abbé de Caveirac, ou Caverac. Voyez les notes du tome XII, page 140; et du tome XVI, page 439. ÉDIT^s.

sable, qu'on a peine à reconnaître tant il est changé, soit en bien, soit en mal; la petite vérole l'a rendu *méconnaissable*. *Méconnaissance* n'est guère d'usage, cependant on le trouve dans Patru pour synonyme à *ingratitude*. *Méconnaissant* ne s'est guère pris que dans le même sens. *Méconnaître* a la même acception, et d'autres encore : on dit les vilains enrichis *méconnaissent* leurs parents; les longs voyages l'ont tellement vieilli, qu'il est facile de le *méconnaître*; en quelque situation qu'il plaise à la fortune de vous élever, ne vous *méconnaissez* point.

MÉCONTENT, Mécontente, Mécontenté, Mécontentement, (*Gramm.*) termes relatifs à l'impression que notre conduite laisse dans les autres; si cette impression leur est douce, ils sont contents; si elle leur est pénible, ils sont *mécontents*. Quelle que soit la justice d'un souverain, il fera des *mécontents*. On ne peut guère obliger un homme qu'en lui accordant la préférence sur beaucoup d'autres, dont on fait ordinairement autant de *mécontents*. Il faut moins craindre de *mécontenter* que d'être partial. Les ouvriers sont presque tous des malheureux, qu'il y aurait de l'inhumanité à *mécontenter* en retenant une partie de leur salaire. Il est difficile qu'un *mécontentement* qui n'est pas fondé puisse durer long-temps. Quand on s'est fait un caractère d'équité, on ne *mécontente* qu'en s'en écartant;

quand, au contraire, on est sans caractère, on *mécontente* également en faisant bien ou mal. Les hommes n'ayant plus de règle que leur intérêt, à laquelle ils puissent rapporter votre conduite, ils se rappellent les injustices que vous avez commises; ils trouvent fort mauvais que vous vous avisiez d'être équitable une fois à leurs dépens, et leurs murmures s'élèvent.

MÉDISANCE, s. f. (*Morale.*) Médire, c'est donner atteinte à la réputation de quelqu'un, ou en révélant une faute qu'il a commise, ou en découvrant ses vices secrets; c'est une action de soi-même indifférente. Elle est permise et quelquefois même nécessaire, s'il en résulte un bien pour la personne qu'on accuse, ou pour celles devant qui on la dévoile : ce n'est pas là précisément médire.

On entend communément par *médisance* une satire maligne lâchée contre un absent, dans la seule vue de le décrier ou de l'avilir. On peut étendre ce terme aux libelles diffamatoires, *médisances* d'autant plus criminelles, qu'elles font une impression plus forte et plus durable. Aussi chez tous les peuples policés en a-t-on fait un crime d'État qu'on y punit sévèrement.

On médit moins à présent dans les cercles qu'on ne faisait les siècles passés, parce qu'on y joue davantage. Les cartes ont plus sauvé de réputations, que n'eût pu faire une légion de mission-

naires attachés uniquement à prêcher contre la *médisance;* mais enfin on ne joue pas toujours, et par conséquent on médit quelquefois.

Une trop grande sensibilité à la *médisance* entretient la malignité, qui ne cherche qu'à affliger.

MÉDITATION, s. f. (*Gram.*) opération de l'esprit qui s'applique fortement à quelque objet. Dans la *méditation* profonde, l'exercice des sens extérieurs est suspendu, et il y a peu de différence entre l'homme entièrement occupé d'un seul objet, et l'homme qui rêve, ou l'homme qui a perdu l'esprit. Si la *méditation* pouvait être telle que rien ne fût capable d'en distraire, l'homme méditatif n'apercevant rien, ne répondant à rien, ne prononçant que quelques mots décousus qui n'auraient de rapports qu'aux différentes faces sous lesquelles il considérerait son objet, rapports éloignés que les autres ne pourraient lier que rarement, il est certain qu'ils le prendraient pour un imbécile. Nous ne sommes pas faits pour méditer seulement, mais il faut que la *méditation* nous dispose à agir, ou c'est un exercice méprisable. On dit, cette question est épineuse, elle exige une longue *méditation.* L'étude de la morale qui nous apprend à connaître et à remplir nos devoirs, vaut mieux que la *méditation* des choses abstraites. Ce sont des oisifs de profession qui ont avancé que la vie méditative était plus parfaite que la vie active. L'humeur et la mélan-

colie sont compagnes de la *méditation* habituelle : nous sommes trop malheureux pour obtenir le bonheur en méditant; ce que nous pouvons faire de mieux, c'est de glisser sur les inconvénients d'une existence telle que la nôtre. Faire la *méditation* chez les dévots, c'est s'occuper de quelque point important de la religion. Les dévots distinguent la *méditation* de la contemplation ; mais cette distinction même prouve la vanité de leur vie. Ils prétendent que la *méditation* est un état discursif, et que la contemplation est un acte simple permanent, par lequel on voit tout en Dieu, comme l'œil discerne les objets dans un miroir. A s'en tenir à cette distinction, je vois qu'un méditatif est souvent un homme très-inutile, et que le contemplatif est toujours un insensé. Il y a cette distinction à faire entre méditer un projet et méditer sur un projet, que celui qui médite un projet, une bonne, une mauvaise action, cherche les moyens de l'exécution, au lieu que la chose est faite pour celui qui médite sur cette chose; il s'efforce seulement à la connaître, afin d'en porter un jugement sain.

MÉFIANCE, s. f. (*Gram. et Morale.*) C'est une crainte habituelle d'être trompé. La défiance est un doute que les qualités qui nous seraient utiles ou agréables soient dans les hommes ou dans les choses, ou en nous-mêmes. La *méfiance* est l'instinct du caractère timide et pervers. La défiance

est l'effet de l'expérience et de la réflexion. Le méfiant juge des hommes par lui-même, et les craint; le défiant en pense mal, et en attend peu. On naît méfiant, et pour être défiant, il suffit de penser, d'observer, et d'avoir vécu. On se méfie du caractère et des intentions d'un homme; on se défie de son esprit et de ses talents.

MÉGARIQUE, SECTE, (*Histoire de la Philosophie.*) Euclide de Mégare fut le fondateur de cette secte, qui s'appela aussi l'*éristique; mégarique*, de la part de celui qui présidait dans l'école; *éristique*, de la manière contentieuse et sophistique dont on y disputait. Ces philosophes avaient pris de Socrate l'art d'interroger et de répondre; mais ils l'avaient corrompu par la subtilité du sophisme et la frivolité des sujets. Ils se proposaient moins d'instruire que d'embarrasser; de montrer la vérité, que de réduire au silence. Ils se jouaient du bon sens et de la raison. On compte parmi ceux qui excellèrent particulièrement dans cet abus du temps et des talents Euclide, ce n'est pas le géomètre, Eubulide, Alexinus, Euphante, Apollonius Cronus, Diodore Cronus, Ichtias, Clinomaque, et Stilpon : nous allons dire un mot de chacun d'eux.

Euclide de Mégare reçut de la nature un esprit prompt et subtil. Il s'appliqua de bonne heure à l'étude. Il avait lu les ouvrages de Parménide avant que d'entendre Socrate. La réputation de

celui-ci l'attira dans Athènes. Alors les Athéniens, irrités contre les habitants de Mégare, avaient décerné la mort, contre tout Mégarien qui oserait entrer dans leur ville. Euclide, pour satisfaire sa curiosité, sans exposer trop indiscrètement sa vie, sortait à la chute du jour, prenait une longue tunique de femme, s'enveloppait la tête d'un voile, et venait passer la nuit chez Socrate. Il était difficile que la manière facile et paisible de philosopher de ce maître plût beaucoup à un jeune homme aussi bouillant. Aussi Euclide n'eut guère moins d'empressement à le quitter, qu'il en avait montré à le chercher. Il se jeta du côté du barreau. Il se livra aux sectateurs de l'éléatisme; et Socrate qui le regrettait sans doute, lui disait : « O Euclide, tu sais tirer parti des sophistes, mais tu ne sais pas user des hommes. »

Euclide, de retour à Mégare, y ouvrit une école brillante, où les Grecs, amis de la dispute, accoururent en foule. Socrate lui avait laissé toute la pétulence de son esprit, mais il avait adouci son caractère. On reconnaît les leçons de Socrate dans la réponse que fit Euclide à quelqu'un qui lui disait dans un transport de colère : Je veux mourir si je ne me venge. Je veux mourir, reprit Euclide, si je ne t'apaise, et si tu ne m'aimes comme auparavant.

Après la mort de Socrate, Platon et les autres disciples de Socrate, effrayés, cherchèrent à Mé-

gare un asyle contre les suites de la tyrannie. Euclide les reçut avec humanité, et leur continua ses bons offices jusqu'à ce que le péril fût passé, et qu'il leur fût permis de reparaître dans Athènes.

On nous a transmis fort peu de chose des principes philosophiques d'Euclide. Il disait dans une argumentation : L'on procède d'un objet à son semblable ou à son dissemblable. Dans le premier cas, il faut s'assurer de la similitude; dans le second, la comparaison est nulle.

Il n'est pas nécessaire dans la réfutation d'une erreur de poser des principes contraires; il suffit de suivre les conséquences de celui que l'adversaire admet; s'il est faux, on aboutit nécessairement à une absurdité.

Le bien est un, on lui donne seulement différents noms.

Il s'exprimait sur les dieux et sur la religion avec beaucoup de circonspection. Cela n'était guère dans son caractère; mais le sort malheureux de Socrate l'avait apparemment rendu sage. Interrogé par quelqu'un sur ce que c'étaient que les dieux, et sur ce qui leur plaisait le plus : Je ne sais là-dessus qu'une chose, répondit-il, c'est qu'ils haïssent les curieux.

Eubulide le Milésien succéda à Euclide. Cet homme avait pris Aristote en aversion, et il n'échappait aucune occasion de le décrier : on compte Démosthène parmi ses disciples. On prétend que

l'orateur d'Athènes en apprit entre autres choses à corriger le vice de sa prononciation. Il se distingua par l'invention de différents sophismes dont les noms nous sont parvenus. Tels sont le menteur, le caché, l'électre, le voilé, le sorite, le cornu, le chauve : nous en donnerions des exemples s'ils en valaient la peine. Je ne sais qui je méprise le plus, ou du philosophe qui perdit son temps à imaginer ces inepties, ou de ce Philetas de Cos, qui se fatigua tellement à les résoudre qu'il en mourut.

Clinomaque parut après Eubulide. Il est le premier qui fit des axiomes, qui en disputa, qui imagina des catégories, et autres questions de dialectique.

Clinomaque partagea la chaire d'Eubulide avec Alexinus, le plus redoutable sophiste de cette école : Zénon, Aristote, Menedème, Stilpon et d'autres en furent souvent impatientés. Il se retira à Olympie, où il se proposait de fonder une secte, qu'on appellerait du nom pompeux de cette ville, l'*olympique*. Mais le besoin des choses de la vie, l'intempérie de l'air, l'insalubrité du lieu, dégoûtèrent ses auditeurs; ils se retirèrent tous, et le laissèrent là seul avec un valet. Quelque temps après, se baignant dans l'Alphée, il fut blessé par un roseau, et il mourut de cet accident. Il avait écrit plusieurs livres que nous n'avons pas, et qui ne méritent guère nos regrets.

Alexinus, ou si l'on aime mieux, Eubulide, eut encore pour disciple Euphante. Celui-ci fut précepteur du roi Antigone. Il ne se livra pas tellement aux difficiles minuties de l'école éristique, qu'il ne se réservât des moments pour une étude plus utile et plus sérieuse. Il composa un ouvrage de l'art de régner qui fut approuvé des bons esprits. Il disputa, dans un âge avancé, le prix de la tragédie, et ses compositions lui firent honneur. Il écrivit aussi l'histoire de son temps. Il eut pour condisciple Apollonius Cronus, qu'on connaît peu. Il forma Diodore, qui porta le même surnom, et qui lui succéda. On dit de celui-ci, qu'embarrassé par Stilpon en présence de Ptolomée Soter, il se retira confus, se renferma pour chercher la solution des difficultés que son adversaire lui avait proposées, et qui lui avaient attiré de l'empereur le surnom de Cronus, et qu'il mourut de travail et de chagrin. Ceuton et Sextus Empiricus le nomment cependant parmi les plus fiers logiciens. Il eut cinq filles, qui toutes se firent de la réputation par leur sagesse et leur habileté dans la dialectique. Philon, maître de Carnéade, n'a pas dédaigné d'écrire leur histoire. Il y a eu un grand nombre de Diodore et d'Euclide, qu'il ne faut pas confondre avec les philosophes de la secte *mégarique*. Diodore s'occupa beaucoup des propositions conditionnelles. Je doute que ses règles valussent mieux que celles d'Aristote et les

nôtres. Il fut encore un des sectateurs de la physique atomique. Il regardait les corps comme composés de particules indivisibles, et les plus petites possibles, finies en grandeur, infinies en nombre; mais leur accordait-il d'autres qualités que la figure et la position? c'est ce qu'on ignore, et par conséquent si ces atomes étaient ou non les mêmes que ceux de Démocrite.

Il ne nous reste d'Ichtias que le nom; aucun philosophe de la secte ne fut plus célèbre que Stilpon.

Stilpon fut instruit par les premiers hommes de son temps. Il fut auditeur d'Euclide, et contemporain de Thrasymaque, de Diogène le cynique, de Pasiclès le Thébain, de Dioclès, et d'autres qui ont laissé une grande réputation après eux. Il ne se distingua pas moins par la réforme des penchants vicieux qu'il avait reçus de la nature, que par ses talents. Il aima dans sa jeunesse les femmes et le vin. On l'accuse d'avoir eu du goût pour la courtisane Nicarete, femme aimable et instruite. Mais on sait que de son temps les courtisanes fréquentaient assez souvent les écoles des philosophes. Laïs assistait aux leçons d'Aristippe, et Aspasie fait autant d'honneur à Socrate qu'aucun autre de ses disciples. Il eut une fille qui n'imita pas la sévérité des mœurs de son père; et il disait à ceux qui lui parlaient de sa mauvaise conduite : « Je ne suis pas plus deshonoré par ses

vices qu'elle n'est honorée par mes vertus. » Quelle apparence qu'il eût osé s'exprimer ainsi, s'il eût donné à sa fille l'exemple de l'incontinence qu'on lui reprochait ! Le refus qu'il fit des richesses que Ptolomée Soter lui offrait, après la prise de Mégare, montre qu'il fut au dessus de toutes les grandes tentations de la vie. « Je n'ai rien perdu, » disait-il à ceux qui lui demandaient l'état de ses biens, pour qu'ils lui fussent restitués après le pillage de sa patrie par Démétrius, fils d'Antigone; « il me reste mes connaissances et mon éloquence. » Le vainqueur fit épargner sa maison et se plut à l'entendre. Il avait de la simplicité dans l'esprit, un beau naturel, une érudition très-étendue. Il jouissait d'une si grande célébrité, que s'il lui arrivait de paraître dans les rues d'Athènes, on sortait des maisons pour le voir. Il fit un grand nombre de sectateurs à la philosophie qu'il avait embrassée. Il dépeupla les autres écoles : Métrodore abandonna Théophraste pour l'entendre; Clitarque et Simmias, Aristote, et Péonius, Aristide. Il entraîna Phrasidenus le péripatéticien, Alcinus, Zénon, Cratès, et d'autres. Les dialogues qu'on lui attribue ne sont pas dignes d'un homme tel que lui. Il eut un fils appelé Dryson ou Brison, qui cultiva aussi la philosophie, et qu'on compte parmi les maîtres de Pyrrhon. Les subtilités de la secte éristique conduisent naturellement au scepticisme. Dans la re-

cherche de la vérité, on part d'un fil qui se perd dans les ténèbres, et qui ne manque guère d'y ramener, si on le suit sans discussion. Il est un point intermédiaire où il faut savoir s'arrêter; et il semble que l'ignorance de ce point ait été le vice principal de l'école de Mégare et de la secte de Pyrrhon.

Il nous reste peu de chose de la philosophie de Stilpon, et ce peu encore est-il fort au dessous des talents et de la réputation de ce philosophe.

Il prétendait qu'il n'y a point d'universaux, et que ce mot, *homme*, par exemple, ne signifiait rien d'existant. Il ajoutait qu'une chose ne pouvait être le prédicat d'une autre, etc.

Le souverain bien, selon lui, c'était de n'avoir l'ame troublée d'aucune passion.

On le soupçonnait dans Athènes d'être peu religieux. Il fut traduit devant l'Aréopage, et condamné à l'exil pour avoir répondu à quelqu'un qui lui parlait de Minerve, « qu'elle n'était point fille de Jupiter, mais bien du statuaire Phidias. » Il dit une autre fois à Cratès qui l'interrogeait sur les présents qu'on adresse aux dieux, et sur les honneurs qu'on leur rend : « Étourdi, quand tu auras de ces questions à me faire, que ce ne soit pas dans les rues. » On raconte encore de lui un entretien en songe avec Neptune, où le dieu ne pouvait être traité aussi familièrement que par un homme libre de préjugés. Mais de ce que Stil-

pon faisait assez peu de cas des dieux de son pays, s'ensuit-il qu'il fût athée? Je ne le crois pas; et quand il l'eût été?

MÉLANCOLIE, s. f. C'est le sentiment habituel de notre imperfection. Elle est opposée à la gaîté qui naît du contentement de nous-mêmes : elle est le plus souvent l'effet de la faiblesse de l'ame et des organes : elle l'est aussi des idées d'une certaine perfection, qu'on ne trouve ni en soi, ni dans les autres, ni dans les objets de ses plaisirs, ni dans la nature : elle se plaît dans la méditation qui exerce assez les facultés de l'ame pour lui donner un sentiment doux de son existence, et qui en même temps la dérobe au trouble des passions, aux sensations vives qui la plongeraient dans l'épuisement. La *mélancolie* n'est point l'ennemie de la volupté, elle se prête aux illusions de l'amour, et laisse savourer les plaisirs délicats de l'ame et des sens. L'amitié lui est nécessaire, elle s'attache à ce qu'elle aime, comme le lierre à l'ormeau. Le Féti la représente comme une femme qui a de la jeunesse et de l'embonpoint sans fraîcheur. Elle est entourée de livres épars, elle a sur la table des globes renversés et des instruments de mathématiques jetés confusément : un chien est attaché aux pieds de sa table; elle médite profondément sur une tête de mort qu'elle tient entre ses mains. M. Vien l'a représentée sous l'emblème d'une femme très-jeune,

mais maigre et abattue : elle est assise dans un fauteuil, dont le dos est opposé au jour ; on voit quelques livres et des instruments de musique dispersés dans sa chambre, des parfums brûlent à côté d'elle ; elle a sa tête appuyée d'une main, de l'autre elle tient une fleur, à laquelle elle ne fait pas attention ; ses yeux sont fixés à terre, et son ame toute en elle-même ne reçoit des objets qui l'environnent aucune impression.

MENACE, s. f. (*Gram. et Morale.*) C'est le signe extérieur de la colère ou du ressentiment. Il y en a de permises ; ce sont celles qui précèdent l'injure, et qui peuvent intimider l'agresseur et l'arrêter. Il y en a d'illicites ; ce sont celles qui suivent le mal. Si la vengeance n'est permise qu'à Dieu, la *menace* qui l'annonce est ridicule dans l'homme. Licite ou illicite, elle est toujours indécente. Les termes *menace et menacer* ont été employés métaphoriquement en cent manières diverses. On dira très-bien, par exemple, lorsque le gouvernement d'un peuple se déclare contre la philosophie, c'est qu'il est mauvais : il *menace* le peuple d'une stupidité prochaine. Lorsque les honnêtes gens sont traduits sur la scène, c'est qu'ils sont *menacés* d'une persécution plus violente ; on cherche d'abord à les avilir aux yeux du peuple, et l'on se sert, pour cet effet, d'un Anyte, d'un Mélite, ou de quelque autre personnage diffamé, qui n'a nulle considération à perdre.

La perte de l'esprit patriotique *menace* l'État d'une dissolution totale.

MENÉE, s. f. (*Gram.*) pratique secrète et artificieuse, où l'on fait concourir un grand nombre de moyens sourds, et par conséquent honteux, au succès d'une affaire dans laquelle on n'a pas le courage de se montrer à découvert. Les gens à *menée* sont à redouter : on est ou leur instrument ou leur victime.

MENSONGE OFFICIEUX. Un certain roi, dit Mufladin Sadi dans son *Rosarium politicum*, condamna à la mort un de ses esclaves qui, ne voyant aucune espérance de grâce, se mit à le maudire. Ce prince, qui n'entendait point ce qu'il disait, en demanda l'explication à un de ses courtisans. Celui-ci, qui avait le cœur bon et disposé à sauver la vie au coupable, répondit : « Seigneur, ce misérable dit que le paradis est préparé pour ceux qui modèrent leur colère, et qui pardonnent les fautes ; et c'est ainsi qu'il implore votre clémence. » Alors le roi pardonna à l'esclave, et lui accorda sa grâce. Sur cela un autre courtisan, d'un méchant caractère, s'écria qu'il ne convenait pas à un homme de son rang de mentir en présence du roi, et se tournant vers ce prince : « Seigneur, dit-il, je veux vous instruire de la vérité ; ce malheureux a proféré contre vous les plus indignes malédictions, et ce seigneur vous a dit un *mensonge* formel. » Le roi s'apercevant

du mauvais caractère de celui qui tenait ce langage, lui répondit : « Cela se peut ; mais son *mensonge* vaut mieux que votre vérité, puisqu'il a tâché par ce moyen de sauver un homme, au lieu que vous cherchez à le perdre. Ignorez-vous cette sage maxime, que le *mensonge* qui procure du bien vaut mieux que la vérité qui cause du dommage ? » Cependant, aurait dû ajouter le prince, qu'on ne me mente jamais.

MENTION, s. f. (*Gram.*) témoignage ou rapport par écrit ou de vive voix. Combien de grands hommes dont les noms sont tombés dans l'oubli, et à qui nous ne donnons ni larmes ni regrets, parce qu'il ne s'est trouvé aucun homme sacré qui en ait fait *mention!* Cet homme sacré, c'est le poète ou l'historien. Il y a tel personnage aujourd'hui qui se promet de longues pages dans l'histoire, et qui n'y occupera pas une ligne si elle est bien faite. Qu'a-t-il fait pour qu'on transmette son nom à la postérité ? Il y en a tel autre qui ne s'est signalé que par des forfaits, qui serait trop heureux s'il pouvait se promettre de mourir tout entier, et qu'on ne ferait non plus *mention* de lui que s'il n'eût pas existé.

MÉPRIS, s. m. (*Morale.*) L'amour excessif de l'estime fait que nous avons pour notre prochain ce *mépris* qui se nomme *insolence, hauteur* ou *fierté,* selon qu'il a pour objet nos supérieurs, nos inférieurs ou nos égaux. Nous cherchons à abais-

ser davantage ceux qui sont au dessous de nous, croyant nous élever à mesure qu'ils descendent plus bas; ou à faire tort à nos égaux, pour nous ôter du pair avec eux; ou même à ravaler nos supérieurs, parce qu'ils nous font ombre par leur grandeur. Notre orgueil se trahit visiblement en ceci; car si les hommes nous sont un objet de *mépris*, pourquoi ambitionnons-nous leur estime? Ou si leur estime est digne de faire la plus forte passion de nos ames, comment pouvons-nous les mépriser? Ne serait-ce point que le *mépris* du prochain est plutôt affecté que véritable? Nous entrevoyons sa grandeur, puisque son estime nous paraît d'un si grand prix; mais nous faisons tous nos efforts pour la cacher, pour nous faire honneur à nous-mêmes.

De là naissent les médisances, les calomnies, les louanges empoisonnées, la satire, la malignité et l'envie. Il est vrai que celle-ci se cache avec un soin extrême, parce qu'elle est un aveu forcé que nous faisons du mérite ou du bonheur des autres, et un hommage forcé que nous leur rendons.

De tous les sentiments d'orgueil, le *mépris* du prochain est le plus dangereux, parce que c'est celui qui va le plus directement contre le bien de la société, qui est la fin à laquelle se rapporte l'amour de l'estime.

MERCENAIRE, s. m. (*Gram.*) S'il est pris comme une modification de l'ame, il signifie un

caractère inspiré par un intérêt sordide; c'est dans le même sens qu'on dit des actions, des discours, des amitiés, des amours *mercenaires*.

Mercenaire se dit de tout homme dont on paye le travail. Il y a dans l'État des métiers qui sembleraient ne devoir jamais être *mercenaires*; ce sont ceux que récompense la gloire ou même la considération.

Machiavel prétend que les peuples sont corrompus sans ressource quand ils sont obligés d'entretenir des soldats *mercenaires*. Il est possible que tous les grands États s'en passent. Avant François Ier il n'y avait point eu en France des corps armés et stipendiés en tout temps. Si le citoyen ne veut pas être opprimé, il faut qu'il soit toujours en état de défendre lui-même ses biens et sa liberté. Depuis un siècle les troupes *mercenaires* ont été augmentées à un excès dont l'histoire ne donne pas d'idée. Cet excès ruine les peuples et les princes, il entretient en Europe entre les puissances une défiance qui fait plus entreprendre de guerres que l'ambition, et ce ne sont pas là les plus grands inconvénients du grand nombre des troupes *mercenaires*.

MÉTEMPSYCOSE, s. f. (*Métaphys.*) Les Indiens, les Perses, et en général tous les Orientaux, admettaient bien la *métempsycose* comme un dogme particulier, et qu'ils affectionnaient beaucoup; mais pour rendre raison de l'origine

du mal moral et du mal physique, ils avaient recours à celui des deux principes qui était leur dogme favori et de distinction. Origène, qui affectait un christianisme tout métaphysique, enseigne que ce n'était ni pour manifester sa puissance, ni pour donner des preuves de sa bonté infinie, que Dieu avait créé le monde; mais seulement pour punir les ames qui avaient failli dans le ciel, qui s'étaient écartées de l'ordre. Et c'est pour cela qu'il a entremêlé son ouvrage de tant d'imperfections, de tant de défauts considérables, afin que ces intelligences dégradées, qui devaient être ensevelies dans les corps, souffrissent davantage.

L'erreur d'Origène n'eut point de suite; elle était trop grossière pour s'y pouvoir méprendre. A l'égard de la *métempsycose*, on abusa étrangement de ce dogme, qui souffrit trois espèces de révolutions. En premier lieu les Orientaux et la plupart des Grecs croyaient que les ames séjournaient tour à tour dans les corps de différents animaux, passaient des plus nobles aux plus vils, des plus raisonnables aux plus stupides; et cela suivant les vertus qu'elles avaient pratiquées, ou les vices dont elles s'étaient souillées pendant le cours de chaque vie. 2°. Plusieurs disciples de Pythagore et de Platon ajoutèrent que la même ame, pour surcroît de peine, allait encore s'ensevelir dans une plante ou dans un arbre, persuadés que tout ce qui végète a du sentiment, et participe à

l'intelligence universelle. Enfin, quand le christianisme parut, et qu'il changea la face du monde en découvrant les folles impiétés qui y régnaient, les Celse, les Crescent, les Porphyre eurent honte de la manière dont la *métempsycose* avait été proposée jusqu'à eux; et ils convinrent que les ames ne sortaient du corps d'un homme que pour entrer dans celui d'un autre homme. Par là, disaient-ils, on suit exactement le fil de la nature, où tout se fait par des passages doux, liés, homogènes, et non par des passages brusques et violents; mais on a beau vouloir adoucir un dogme monstrueux au fond, tout ce qu'on gagne par ces sortes d'adoucissements, c'est de le rendre plus monstrueux encore.

MISÉRABLE, adj. et subst. (*Gram.*) Celui qui est dans le malheur, dans la peine, dans la douleur, dans la misère, en un mot, dans quelque situation qui lui rend l'existence à charge, quoique peut-être il ne voulût ni se donner la mort, ni l'accepter d'une autre main. La superstition et le despotisme couvrent et ont couvert, dans tous les temps, la terre de *misérables*. Il se prend encore en d'autres sens; on dit un auteur *misérable*, une plaisanterie *misérable*, deux *misérables* chevaux, un préjugé *misérable*.

MISÈRE, s. f. (*Gram.*) C'est l'état de l'homme misérable.

Il y a peu d'ames assez fermes que la *misère*

n'abatte et n'avilisse à la longue. Le petit peuple est d'une stupidité incroyable. Je ne sais quel prestige lui ferme les yeux sur sa *misère* présente, et sur une *misère* plus grande encore, qui attend sa vieillesse. La *misère* est la mère des grands crimes; ce sont les souverains qui font les misérables, qui répondront dans ce monde et dans l'autre des crimes que la *misère* aura commis. On dit, dans un sens bien opposé, c'est une *misère*, pour dire une chose de rien; dans le premier sens, c'est une *misère* que d'avoir affaire aux gens de loi et aux prêtres.

MODICITÉ, Modique, (*Gram.*) terme relatif à la quantité. Ainsi on dit d'un revenu, qu'il est *modique*, lorsqu'il suffit à peine aux besoins essentiels de la vie. La *médiocrité* se dit de l'état et de la personne. On voit souvent la médiocrité de talents élevée aux emplois les plus grands et les plus difficiles. Ce siècle est celui des hommes médiocres, parce qu'ils peuvent s'asservir bassement à capter la bienveillance des protecteurs, qui les préfèrent à d'habiles gens qu'ils ne voient point dans leurs antichambres, et qui peut-être les humilieraient s'ils en étaient approchés, et à d'honnêtes gens qui ne se prêteraient point à leurs vues injustes.

MODIFICATION, Modifier, Modificatif, Modifiable. (*Gram.*) Dans l'école, *modification* est synonyme à *mode* ou *accident*. Dans l'usage com-

mun de la société, il se dit des choses et des personnes. Des choses, par exemple, d'un acte, d'une promesse, d'une proposition, lorsqu'on la restreint à des bornes dont on convient. L'homme, libre on non, est un être qu'on *modifie*. Le *modificatif* est la chose qui modifie; le *modifiable* est la chose qu'on peut *modifier*. Un homme qui a de la justesse dans l'esprit, et qui sait combien il y a peu de propositions généralement vraies en morale, les énonce toujours avec quelque *modificatif* qui les restreint à leur juste étendue, et qui les rend incontestables dans la conversation et dans les écrits. Il n'y a point de cause qui n'ait son effet; il n'y a point d'effet qui ne *modifie* la chose sur laquelle la cause agit. Il n'y a pas un atome dans la nature qui ne soit exposé à l'action d'une infinité de causes diverses; il n'y a pas une des causes qui s'exercent de la même manière en deux points différents de l'espace : il n'y a donc pas deux atomes rigoureusement semblables dans la nature. Moins un être est libre, plus on est sûr de le *modifier*, et plus la *modification* lui est nécessairement attachée. Les *modifications* qui nous ont été imprimées nous changent sans ressource, et pour le moment, et pour toute la suite de la vie, parce qu'il ne se peut jamais faire que ce qui a été une fois tel, n'ait pas été tel.

MOEURS, s. f. (*Morale.*) actions libres des hommes, naturelles ou acquises, bonnes ou mau-

vaises, susceptibles de règle et de direction.

Leur variété chez les divers peuples du monde dépend du climat, de la religion, des lois, du gouvernement, des besoins, de l'éducation, des manières et des exemples. A mesure que dans chaque nation une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant.

Pour justifier toutes ces vérités, il faudrait entrer dans des détails que les bornes de cet ouvrage ne sauraient nous permettre; mais en jetant seulement les yeux sur les différentes formes du gouvernement de nos climats tempérés, on devinerait assez juste par cette unique considération les *mœurs* des citoyens. Ainsi, dans une république qui ne peut subsister que du commerce d'économie, la simplicité des *mœurs*, la tolérance en matière de religion, l'amour de la frugalité, l'épargne, l'esprit d'intérêt et d'avarice, devront nécessairement dominer. Dans une monarchie limitée, où chaque citoyen prend part à l'administration de l'État, la liberté y sera regardée comme un si grand bien, que toute guerre entreprise pour la soutenir y passera pour un mal peu considérable; les peuples de cette monarchie seront fiers, généreux, profonds dans les sciences et dans la politique, ne perdant jamais de vue leurs priviléges, pas même au milieu du loisir et de la débauche. Dans une riche monarchie absolue, où les femmes donnent le ton, l'honneur,

l'ambition, la galanterie, le goût des plaisirs, la vanité, la mollesse, seront le caractère distinctif des sujets; et comme ce gouvernement produit encore l'oisiveté, cette oisiveté, corrompant les *mœurs*, fera naître à leur place la politesse des manières. *Voyez* MANIÈRES.

MOMERIE, s. f. (*Gram.*) bouffonnerie, ou maintien hypocrite et ridicule, ou cérémonie vile, misérable et risible. Il n'y a point de religion qui ne soit défigurée par quelques *momeries*. La cérémonie de se faire toucher des souverains pour les écrouelles est une *momerie*. L'usage en Angleterre de servir le monarque à genoux est une espèce de *momerie*. Il y a des gens dont la vie n'est qu'une *momerie* continuelle; ils se rient au fond de leur ame de la chose qu'ils semblent respecter, et devant laquelle ils font mettre le front dans la poussière à la foule des imbéciles qu'ils trompent. Combien de prétendues sciences qui ne sont que des *momeries!*

MONT-FAUCON, (*Topographie.*) gibet autrefois fameux en France, au nord et près de Paris, aujourd'hui ruiné. Enguerrand de Marigny, surintendant des finances sous Philippe-le-Bel, le fit bâtir pour exposer le corps des criminels après leur supplice, et il y fut pendu lui-même par une des plus criantes injustices. Les cheveux dressent à la tête de voir l'innocence subir la peine du crime; cependant une semblable catastrophe

également inique arriva dans la suite à deux autres surintendants, à Jean de Montaigu, seigneur de Marcoussis, sous Charles VI, et à Jacques de Beaune, seigneur de Semblançay, sous François Ier. On connaît l'épigramme héroïque, pleine d'aisance et de naïveté que Marot fit à la gloire de ce dernier surintendant.

Lorsque Maillard, juge d'enfer, menait
A *Mont-Faucon* Semblançay l'ame rendre,
A votre avis, lequel des deux tenait
Meilleur maintien? Pour vous le faire entendre,
Maillard semblait homme que mort va prendre;
Et Semblançay fut si ferme vieillard,
Que l'on cuidait pour vrai qu'il menât pendre
A *Mont-Faucon* le lieutenant Maillard.

MOSAÏQUE ET CHRÉTIENNE (PHILOSOPHIE). (*Histoire de la Philosophie.*) Le scepticisme et la crédulité sont deux vices également indignes d'un homme qui pense. Parce qu'il y a des choses fausses, toutes ne le sont pas : parce qu'il y a des choses vraies, toutes ne le sont pas : le philosophe ne nie ni n'admet rien sans examen; il a, dans sa raison, une juste confiance : il sait, par expérience, que la recherche de la vérité est pénible; mais il ne la croit point impossible. Il ose descendre au fond de son puits, tandis que l'homme méfiant et pusillanime se tient courbé sur les bords, et juge de là, se trompant, soit qu'il prononce qu'il l'aperçoit malgré la distance et l'obscurité, soit qu'il prononce qu'il n'y a personne.

De là cette multitude incroyable d'opinions diverses; de là le mépris de la raison et de la philosophie; de là, la nécessité prétendue de recourir à la révélation, comme au seul flambeau qui puisse nous éclairer dans les sciences naturelles et morales; de là, le mélange monstrueux de la théologie et des systèmes, mélange qui a achevé de dégrader la religion et la philosophie : la religion, en l'assujétissant à la discussion; la philosophie, en l'assujétissant à la foi. On raisonna, quand il fallait croire; on crut, quand il fallait raisonner; et l'on vit éclore en un moment une foule de mauvais chrétiens et de mauvais philosophes. La nature est le seul livre du philosophe; les saintes * Écritures sont le seul livre du théologien. Ils ont chacun leur argumentation particulière : l'autorité de l'Église, de la tradition, des Pères, de la révélation, fixe l'un; l'autre ne reconnaît que l'expérience et l'observation pour guides : tous les deux usent de leur raison, mais d'une manière particulière et diverse, qu'on ne confond point sans inconvénient pour les progrès de l'esprit humain, sans péril pour la foi : c'est ce que ne comprirent point ceux qui, dégoûtés de la philosophie sectaire et du pyrrhonisme, cherchèrent à s'instruire des sciences naturelles dans les sources où la science du salut était et avait été jusqu'alors la seule à puiser. Les uns s'en tinrent scrupuleuse-

* Voyez à la fin de cet article, l'addition de Naigeon.

ment à la lettre des Écritures; les autres, comparant les récits de Moïse avec les phénomènes, et n'y remarquant pas toute la conformité qu'ils desiraient, s'embarrassèrent dans des explications allégoriques : d'où il arriva qu'il n'y a point d'absurdités que les premiers ne soutinssent; point de découvertes que les autres n'aperçussent dans le même ouvrage.

Cette espèce de philosophie n'était pas nouvelle. *Voyez* ce que nous avons dit de celle des Juifs et des premiers chrétiens, de la cabale, du platonisme des temps moyens de l'école d'Alexandrie, du pythagorico-platonico-cabalisme, etc.

Une observation assez générale, c'est que les systèmes philosophiques ont eu, de tout temps, une influence fâcheuse sur la médecine et sur la théologie. La méthode des théologiens est d'abord d'anathématiser les opinions nouvelles; ensuite, de les concilier avec leurs dogmes; celles des médecins, de les appliquer tout de suite à la théorie et même à la pratique de leur art. Les théologiens retiennent long-temps les opinions philosophiques qu'ils ont une fois adoptées. Les médecins, moins opiniâtres, les abandonnent sans peine : ceux-ci circulent paisiblement au gré des systématiques, dont les idées passent et se renouvellent; ceux-là font grand bruit, condamnant comme hérétique dans un moment, ce qu'ils ont approuvé comme catholique dans un autre; et montrant toujours

plus d'indulgence ou d'aversion pour un sentiment, selon qu'il est plus arbitraire ou plus obscur, c'est-à-dire, qu'il fournit un plus grand nombre de points de contact, par lesquels il peut s'attacher aux dogmes dont il ne leur est pas permis de s'écarter.

Parmi ceux qui embrassèrent l'espèce de philosophie dont il s'agit ici, il y en eut qui, ne confondant pas tout-à-fait les limites de la raison et de la foi, se contentèrent d'éclairer quelques points de l'Écriture, en y appliquant les découvertes des philosophes. Ils ne s'apercevaient pas que le peu de service qu'ils rendaient à la religion, même dans le cas où leur travail était heureux, ne pouvait jamais compenser le danger du mauvais exemple qu'ils donnaient. Si l'on en était plus disposé à croire le petit nombre de vérités sur lesquelles l'Histoire sainte se conciliait avec les phénomènes naturels, ne prenait-on pas une pente toute contraire, dans le grand nombre de cas où l'expérience et la révélation semblaient parler diversement? C'est là, en effet, tout le fruit qui résulte des ouvrages de Severlin, d'Alstédius, de Glassius, de Zuzold, de Valois, de Bochard, de Maius, d'Ursin, de Scheuchzer, de Grabovius, et d'une infinité d'autres qui se sont efforcés de trouver dans les saintes Écritures tout ce que les philosophes ont écrit de la logique, de la morale, de la métaphysique, de la physique, de la chimie,

de l'histoire naturelle, de la politique. Il me semble qu'ils auraient dû imiter les philosophes dans leur précaution. Ceux-ci n'ont point publié de systèmes, sans prouver d'abord qu'ils n'avaient rien de contraire à la religion : ceux-là n'auraient jamais dû rapporter les systèmes des philosophes à l'Écriture sainte, sans s'être bien assurés, auparavant, qu'ils ne contenaient rien de contraire à la vérité : négliger ce préalable, n'était-ce pas s'exposer à faire dire beaucoup de sottises à l'Esprit saint? Les rêveries de Robert Flud n'honoraient-elles pas beaucoup Moïse? et quelle satire plus directe et plus cruelle pourrait-on faire des livres attribués à cet auteur, que d'établir une concorde exacte entre ses idées et celles de plusieurs physiciens que je pourrais citer?

Laissons donc là les ouvrages de Bigot, de Fromond, de Casmann, de Pfeffer, de Bayer, d'Aslach, de Danée, de Dickenson; et lisons Moïse, sans chercher dans sa *Genèse* des découvertes qui n'étaient pas de son temps, et dont il ne se proposa jamais de nous instruire.

Alstédius, Glassius et Zuzold ont cherché à concilier la logique des philosophes avec celle des théologiens : belle entreprise!

Valois, Bochard, Maius, Ursin, Scheuchzer ont vu dans Moïse tout ce que nos philosophes, nos naturalistes, nos mathématiciens même ont découvert.

Buddée vous donnera le catalogue de ceux qui ont démontré que la dialectique et la métaphysique d'Aristote est la même que celle de Jésus-Christ.

Parcourez Budiger, Wucherer et Wolf, et vous les verrez se tourmentant pour attribuer aux auteurs révélés tout ce que nos philosophes ont écrit de la nature, et tout ce qu'ils ont rêvé de ses causes et de sa fin.

Je ne sais ce que Bigot a prétendu; mais Fromond veut absolument que la terre soit immobile. On a, de cet auteur, deux traités sur l'ame et sur les météores, moitié philosophiques, moitié chrétiens.

Casmann a publié une biographie naturelle, morale et économique, d'où il déduit une morale et une politique théosophique : celui-ci pourtant n'asservissait pas tellement la philosophie à la révélation, ni la révélation à la philosophie, qu'il ne prononçât très-nettement qu'il ne valût mieux s'en tenir aux saintes Écritures sur les préceptes de la vie, qu'à Aristote et aux philosophes anciens; et à Aristote et aux philosophes anciens sur les choses naturelles, qu'à la Bible et à l'ancien Testament. Cependant il défend l'ame du monde d'Aristote contre Platon; et il promet une grammaire, une rhétorique, une logique, une arithmétique, une géométrie, une optique et une musique chrétienne. Voilà les extravagances où

l'on est conduit par un zèle aveugle de tout christianiser.

Alstédius, malgré son savoir, prétendit aussi qu'il fallait conformer la philosophie aux saintes Écritures; et il en fit un essai sur la jurisprudence et la médecine, où l'on a bien de la peine à retrouver le jugement de cet auteur.

Bayer, encouragé par les tentatives du chancelier Bacon, publia l'ouvrage intitulé le *Fil du Labyrinthe*; ce ne sont pas des spéculations frivoles; plusieurs auteurs ont suivi le fil de Bayer, et sont arrivés à des découvertes importantes sur la nature : mais cet homme n'est pas exempt de la folie de son temps.

Aslach aurait un nom bien mérité parmi les philosophes, si le même défaut n'eût défiguré ses écrits; il avait étudié; il avait voyagé; il savait: mais il était philosophe et théologien; et il n'a jamais pu se résoudre à séparer ces deux caractères. Sa religion est philosophique, et sa physique est chrétienne.

Il faut porter le même jugement de Lambert Danée.

Dickenson n'a pas été plus sage. Si vous en croyez celui-ci, Moïse a donné en six pages tout ce qu'on a dit et tout ce qu'on dira de bonne cosmologie.

Il y a deux mondes : le supérieur immatériel, l'inférieur ou le matériel. Dieu, les anges et les

esprits bienheureux habitent le premier; le second est le nôtre, dont il explique la formation par le concours des atomes, que le Tout-Puissant a mus et dirigés. Adam a tout su. Les connaissances du premier homme ont passé à Abraham, et d'Abraham à Moïse. Les théogonies des Anciens ne sont que la vraie cosmogonie défigurée par des symboles. Dieu créa des particules de toute espèce. Dans le commencement, elles étaient immobiles; de petits vides les séparaient. Dieu leur communiqua deux mouvements : l'un, doux et oblique, l'autre, circulaire : celui-ci fut commun à la masse entière; celui-là, propre à chaque molécule. De là, des collisions, des séparations, des unions, des combinaisons; le feu, l'air, l'eau, la terre, le ciel, la lune, le soleil, les astres, et tout cela comme Moïse l'a entendu et l'a écrit. Il y a des eaux supérieures, des eaux inférieures; un jour sans soleil, de la lumière sans corps lumineux; des germes, des plantes, des ames; les unes matérielles et qui sentent; des ames spirituelles ou immatérielles; des forces plastiques, des sexes, des générations; que sais-je encore? Dickenson appelle à son secours toutes les folies anciennes et modernes; et quand il en a fait une fable qui satisfait aux premiers chapitres de la *Genèse*, il croit avoir expliqué la nature, et concilié Moïse avec Aristote, Épicure, Démocrite et les philosophes.

Thomas Burnet parut sur la scène après Dickenson. Il naquit de bonne maison en 1632, dans le village de Richemond. Il continua, dans l'université de Cambridge, les études qu'il avait commencées au sein de sa famille. Il eut pour maîtres Cudworth, Viddringhton, Sharp, et d'autres qui professaient le platonisme qu'ils avaient ressuscité. Il s'instruisit profondément de la philosophie des Anciens. Ses défauts et ses qualités n'échappèrent point à un homme qui ne s'en laissait point imposer, et qui avait un jugement à lui. Platon lui plut comme moraliste, et lui déplut comme cosmologue. Personne n'exerça mieux la liberté éclectique; il ne s'en départit pas même dans l'examen de la religion chrétienne. Après avoir épuisé la lecture des auteurs de réputation, il voyagea. Il vit la France, l'Italie et l'Allemagne. Chemin faisant il recueillait sur la terre nouvelle tout ce qui pouvait le conduire à la connaissance de l'ancienne. De retour, il publia la première partie de la *Théorie sacrée de la terre*, ouvrage où il se propose de concilier Moïse avec les phénomènes. Jamais tant de recherches, tant d'érudition, tant de connaissances, d'esprit et de talents ne furent plus mal employés. Il obtint la faveur de Charles II. Guillaume III accepta la dédicace de la seconde partie de sa Théorie, et lui accorda le titre de son chapelain, à la sollicitation du célèbre Tillotson. Mais notre philosophe ne

tarda pas à se dégoûter de la cour, et à revenir à la solitude et aux livres. Il ajouta à sa *Théorie* ses archéologies philosophiques, ou les preuves que presque toutes les nations avaient connu la cosmogonie de Moïse, comme il l'avait conçue; et il faut avouer que Burnet aperçut dans les Anciens beaucoup de singularités qu'on n'y avait pas remarquées : mais ses idées sur la naissance et la fin du monde, la création, nos premiers parents, le serpent, le déluge et autres points de notre foi, ne furent pas accueillies des théologiens avec la même indulgence que des philosophes. Son christianisme fut suspect. On le persécuta; et cet homme paisible se trouva embarrassé dans des disputes, et suivi par des inimitiés qui ne le quittèrent qu'au bord du tombeau. Il mourut âgé de soixante-six ans. Il avait écrit deux ouvrages : l'un, de l'état des morts et des ressuscités; l'autre, de la foi et des devoirs du chrétien, dont il laissa des copies à quelques amis. Il en brûla d'autres par humeur. Voici l'analyse de son système.

Entre le commencement et la fin du monde, on peut concevoir des périodes, des intermédiaires, ou des révolutions générales qui changeront la face de la terre.

Le commencement de chaque période fut comme un nouvel ordre de chose.

Il viendra un dernier période, qui fera la consommation de tout.

C'est surtout à ces grandes catastrophes qu'il faut diriger ses observations. Notre terre en a souffert plusieurs dont l'histoire sacrée nous instruit, qui nous sont confirmées par l'histoire profane, et qu'il faut reconnaître toutes les fois qu'on regarde à ses pieds.

Le déluge universel en est une.

La terre, au sortir du chaos, n'avait ni la forme ni la contexture que nous lui remarquons.

Elle était composée de manière qu'il devait s'ensuivre une dissolution; et de cette dissolution, un déluge.

Il ne faut que regarder les montagnes, les vallées, les mers, les entrailles de la terre, sa surface, pour s'assurer qu'il y a eu bouleversement et rupture.

Puisqu'elle a été submergée par le passé, rien n'empêche qu'elle ne soit un jour brûlée.

Les parties solides se sont précipitées au fond des eaux; les eaux ont surnagé; l'air s'est élevé au dessus des eaux.

Le séjour des eaux et leur poids, agissant sur la surface de la terre, en ont consolidé l'intérieur.

Des poussières séparées de l'air, et se répandant sur les eaux qui couvraient la terre, s'y sont assemblées, durcies, et ont formé une croûte.

Voilà donc des eaux contenues entre un noyau et une enveloppe dure.

C'est de là qu'il déduit la cause du déluge, la

fertilité de la première terre, et l'état de la nôtre.

Le soleil et l'air continuant d'échauffer et de durcir cette croûte, elle s'entr'ouvrit, se brisa, et ses masses séparées se précipitèrent au fond de l'abîme qui les soutenait.

De là la submersion d'une partie du globe, les vallées, les montagnes, les mers, les gouffres, les fleuves, les rivières, les continents, leurs séparations, les îles et l'aspect général de notre globe.

Il part de là pour expliquer avec assez de facilité plusieurs grands phénomènes.

Avant la rupture de la croûte, la sphère était droite; après cet événement, elle s'inclina. De là cette diversité de phénomènes naturels dont il est parlé dans les mémoires qui nous restent des premiers temps qui ont eu lieu et qui ont cessé; les âges d'or et de fer, etc.

Ce petit nombre de suppositions lui suffit pour justifier la cosmogonie de Moïse avec toutes ses circonstances.

Il passe de là à la conflagration générale et à ses suites; et si l'on veut oublier quelques observations qui ne s'accordent point avec l'hypothèse de Burnet, on conviendra qu'il était difficile d'imaginer rien de mieux. C'est une fable qui fait beaucoup d'honneur à l'esprit de l'auteur.

D'autres abandonnèrent la physique, tournèrent leurs vues du côté de la morale, et s'occupèrent à la conformer à la loi de l'Évangile; on nomme

parmi ceux-ci Seckendorff, Boëcler, Paschius, Geuslingius, Beeman, Werenfeld, etc. Les uns se tirèrent de ce travail avec succès; d'autres brouillèrent le christianisme avec différents systèmes d'éthique, tant anciens que modernes, et ne se montrèrent ni philosophes ni chrétiens. *Voyez* la *Morale chrétienne* de Crellius et celle de Danée. Il règne une telle confusion dans ces ouvrages, que l'homme pieux et l'homme qui cherche à s'éclairer, ne savent ce qu'ils doivent faire, ni ce qu'ils doivent s'interdire.

On tenta aussi d'allier la politique avec la morale du Christ, au hasard d'établir, pour la société en général, des principes qui, suivis à la lettre, la réduiraient en un monastère. *Voyez* là-dessus Buddée, Fabricius et Pfaffius.

Valentin Alberti prétend qu'on n'a rien de mieux à faire, pour poser les vrais fondements du droit naturel, que de partir de l'état de perfection tel que l'Écriture sainte nous le représente, et de passer ensuite aux changements qui se sont introduits dans le caractère des hommes sous l'état de corruption. *Voyez* son *Compendium juris naturalis orthodoxiæ theologiæ conformatum.*

Voici un homme qui s'est fait un nom au temps où les esprits voulaient ramener tout à la révélation. C'est Jean Amos Coménius. Il naquit en Moravie, l'an 1592. Il étudia à Herborn. Sa patrie était alors le théâtre de la guerre. Il perdit ses

biens, ses ouvrages, et presque sa liberté. Il alla chercher un asyle en Pologne. Ce fut là qu'il publia son *Janua linguarum reserata*, qui fut traduit dans toutes les langues. Cette première production fut suivie du *Synopsis physicæ ad lumen divinum reformatæ*. On l'appela en Suisse et en Angleterre. Il fit ces deux voyages. Le comte d'Oxenstiern le protégea; ce qui ne l'empêcha pas de mener une vie errante et malheureuse. Allant de province en province et de ville en ville, et rencontrant la peine partout, il arriva à Amsterdam. Il aurait pu y demeurer tranquille; mais il se mit à faire le prophète. L'on sait bien que ce métier, qui n'exige qu'une imagination forte et beaucoup d'effronterie, ne s'accorde guère avec le repos. Il annonçait des pertes, des guerres, des malheurs de toute espèce, la fin du monde, qui durait encore, à son grand étonnement, lorsqu'il mourut en 1671. Ce fut un des plus ardents défenseurs de la mauvaise physique de Moïse. Il ne pouvait souffrir qu'on la décriât, surtout en public et dans les écoles. Cependant il n'était pas ennemi de la liberté de penser. Il disait, du chancelier Bacon, qu'il avait trouvé la clef du sanctuaire de la nature; mais qu'il avait laissé à d'autres le soin de l'ouvrir. Il regardait la doctrine d'Aristote comme pernicieuse; et il n'aurait pas tenu à lui qu'on ne brûlât tous les livres de ce philosophe, parce qu'il n'avait été ni circoncis ni baptisé.

Bayer n'était pas plus favorable à Aristote; il prétendait que sa manière de philosopher ne conduisait à rien, et qu'en s'y assujétissant, on disputait à l'infini, sans trouver un point où l'on pût s'arrêter. On peut regarder Bayer comme le disciple de Coménius. Outre le *Fil du Labyrinthe*, on a de lui un ouvrage intitulé : *Fundamenta interpretationis et administrationis generalia, ex mundo, mente et scripturis jacta*; ou *Ostium vel atrium naturæ schronographice delineatum*.

Il admet trois principes : la matière, l'esprit et la lumière. Il appelle la matière la masse *mosaïque;* il la considère sous deux points de vue : l'un, de première création; l'autre, de seconde création. Elle ne dura qu'un jour dans son état de première création; il n'en reste plus rien. Le monde, tel qu'il est, nous la montre dans son état de seconde création. Pour passer de là à la *Genèse* des choses, il pose pour principe que la masse unie à l'esprit et à la lumière constitue le corps; que la masse était informe, discontinue, en vapeurs, poreuse et cohérente en quelque sorte; qu'il y a une nature fabricante, un esprit vital, un plasmateur *mosaïque*, des ouvriers externes, des ouvriers particuliers; que chaque espèce a le sien, chaque individu; qu'il y en a de solitaires et d'universaux; que les uns peuvent agir sans le concours des autres; que ceux-ci n'ont de pouvoir que celui qu'ils reçoivent, etc. Il déduit l'esprit vital de l'incuba-

tion de l'esprit saint; c'est l'esprit vital qui forme les corps selon les idées de l'incubateur; son action est, ou médiate ou immédiate, ou interne ou externe; il est intelligent et sage, actif et pénétrant; il arrange, il vivifie, il ordonne; il se divise en général et en particulier, en naturel et accidentel, en terrestre et céleste, en sidéréal et élémentaire, substantifique, modifiant, etc. L'esprit vital commence, la fermentation achève. A ces deux principes, il en ajoute un instrumental; c'est la lumière, être moyen entre la masse ou la matière et l'esprit; de là naissent le mouvement, le froid, le chaud, une infinité de mots vides de sens, et de sottises que je n'ai pas le courage de rapporter, parce qu'on n'aurait pas la patience de les lire.

Il s'ensuit de ce qui précède, que tous ces auteurs, plus instruits de la religion que versés dans les secrets de la nature, n'ont servi presque de rien au progrès de la véritable philosophie.

Qu'ils n'ont point éclairci la religion, et qu'ils ont obscurci la raison.

Qu'il n'a pas dépendu d'eux qu'ils n'aient déshonoré Moïse, en lui attribuant toutes leurs rêveries.

Qu'en voulant éviter un écueil, ils ont donné dans un autre; et qu'au lieu d'illustrer la révélation, ils ont, par un mélange insensé, défiguré la philosophie.

Qu'ils ont oublié que les saintes Écritures n'ont pas été données aux hommes pour les rendre physiciens, mais meilleurs.

Qu'il y a bien de la différence entre les vérités naturelles contenues dans les livres sacrés, et les vérités morales.

Que la révélation et la raison ont leurs limites, qu'il ne faut pas confondre.

Qu'il y a des circonstances où Dieu s'abaisse à notre façon de voir; et qu'alors il emprunte nos idées, nos expressions, nos comparaisons, nos préjugés même.

Que, s'il en usait autrement, souvent nous ne l'entendrions pas.

Qu'en voulant donner à tout une égale autorité, ils méconnaissaient toute certitude.

Qu'ils arrêteront les progrès de la philosophie, et qu'ils avanceront ceux de l'incrédulité.

Laissant donc de côté ces systèmes, nous achèverons de leur donner tout le ridicule qu'ils méritent, si nous exposons l'hypothèse de Moïse telle que Coménius l'a introduite.

Il y a trois principes des choses; la matière, l'esprit et la lumière.

La matière est une substance corporelle, brute, ténébreuse et constitutive des corps.

Dieu en a créé une masse capable de remplir l'abîme créé.

Quoiqu'elle fût invisible, ténébreuse et informe,

cependant elle était susceptible d'extension, de contraction, de division, d'union, et de toutes sortes de figures et de formes.

La durée en sera éternelle en elle-même et sous ses formes; il n'en peut rien périr; les liens qui la lient sont indissolubles; on ne peut la séparer d'elle-même, de sorte qu'il reste une espèce de vide au milieu d'elle.

L'esprit est une substance déliée, vivante par elle-même, invisible, insensible, habitante des corps, et végétante.

Cet esprit est infus dans toute la masse rude et informe; il est primitivement émané de l'incubation de l'esprit saint; il est destiné à l'habiter, à la pénétrer, à y régner, et à former, par l'entremise de la lumière, les corps particuliers, selon les idées qui leur sont assignées, à produire en eux leurs facultés, à coopérer à leur génération, et à les ordonner avec sagesse.

Cet esprit vital est plastique.

Il est ou universel, ou particulier, selon les sujets dans lesquels il est diffus, et selon le rapport des corps auxquels il préside; naturel ou accidentel, perpétuel ou passager.

Considéré relativement à son origine, il est ou primordial, ou séminal, ou minéral, ou animal.

En qualité de primordial, il est au dessus du céleste ou sidéré, ou élémentaire, et partie substantifiant, partie modifiant.

Il est séminal, eu égard à sa concentration générale.

Il est minéral, eu égard à sa concentration spécifique d'or ou de marbre.

Il se divise encore en vital, relativement à sa puissance et à ses fonctions; et il est total ou principal, et dominant ou partiel, et subordonné et allié.

Considéré dans sa condition, il est libre ou lié, assoupi ou fermentant, lancé ou retenu, etc.

Ses propriétés sont d'habiter la matière, de la mouvoir, de l'égaler, de préserver les idées particulières des choses, et de former les corps destinés à des opérations subséquentes.

La lumière est une substance moyenne, visible par elle-même et mobile, brillante, pénétrant la matière, la disposant à recevoir les aspects, et efformatrice des corps.

Dieu destina la matière, dans l'œuvre de la création, à être un instrument universel, à introduire dans la masse toutes les opérations de l'esprit, et à les signer chacune d'un caractère particulier, selon les usages divers de la nature.

La lumière est ou universelle et primordiale, ou produite et caractérisée.

Sa partie principale s'est retirée dans les astres qui ont été répandus dans le ciel pour tous les usages différents de la nature.

Les autres corps n'en ont pris ou retenu que ce

qu'il leur en fallait pour les usages à venir, auxquels ils étaient préparés.

La lumière remplit ses fonctions par son mouvement, son agitation et ses vibrations.

Ces vibrations se propagent du centre à la circonférence, ou sont renvoyées de la circonférence au centre.

Ce sont elles qui produisent la chaleur et le feu dans les corps sublunaires. Sa source éternelle est dans le soleil.

Si la lumière se retire ou revient en arrière, le froid est produit, la lune est la région du froid.

La lumière vibrée et la lumière retirée sont l'une et l'autre, ou dispersées ou réunies, ou libres et agissantes, ou retenues; c'est selon les corps où elles résident : elles sont aussi, sous cet aspect, ou naturelles et originaires, ou adventices ou occasionelles, ou permanentes et passagères, ou transitoires.

Ces trois principes diffèrent entre eux, et voici leurs différences : la matière est l'être premier; l'esprit, l'être premier vivant; la lumière, l'être premier mobile : c'est la forme qui survient qui les spécifie.

La forme est une disposition, une caractérisation des trois premiers principes, en conséquence de laquelle la masse est configurée; l'esprit, concentré; la lumière, tempérée; de manière qu'il y a entre eux une liaison, une pénétration récipro-

que et analogue à la fin que Dieu a prescrite à chaque corps.

Pour parvenir à cette fin, Dieu a imprimé aux individus des vestiges de sa sagesse, et des causes agissant extérieurement : les esprits reçoivent les idées, les formes, les simulacres des corps à engendrer, la connaissance de la vie, des procédés et des moyens ; et les corps sont produits, comme il l'a prévu de toute éternité, dans sa volonté et son entendement.

Qu'est-ce que les éléments? que des portions spécifiées de matière terrestre, différenciées particulièrement par leur densité et leur rareté.

Dieu a voulu que les premiers individus, ou restassent dans leur première forme, ou qu'ils en engendrassent de semblables à eux, imprimant et propageant leurs idées et leurs autres qualités.

Il ne faut pas compter le feu au nombre des éléments ; c'est un effet de la lumière.

De ces trois principes, naissent les principes des chimistes.

Le mercure naît de la matière jointe à l'esprit ; c'est l'aqueux des corps.

De l'union de l'esprit avec la lumière, naît le sel, ou ce qui fait la consistance des corps.

De l'union de la matière et du feu, ou de la lumière, naît le soufre.

Grande portion de matière au premier ; grande

portion d'esprit au second; grande portion de lumière au troisième.

Trois choses entrent dans la composition de l'homme; le corps, l'esprit et l'ame.

Le corps vient des éléments.

L'esprit, de l'ame du monde.

L'ame, de Dieu.

Le corps est mortel; l'esprit dissipable; l'ame, immortelle.

L'esprit est l'organe et la demeure de l'ame.

Le corps est l'organe et la demeure de l'esprit.

L'ame a été formée de l'ame du monde qui lui préexistait; et cet esprit intellectuel diffère de l'esprit vital en degré de pureté et de perfection.

Voilà le tableau de la physique *mosaïque* de Coménius. Nous ne dirons de sa morale, qu'il désignait aussi par l'épithète de *mosaïque*, qu'une chose; c'est qu'il réduisait tous les devoirs de la vie aux préceptes du *Décalogue*[1].

[1] Il est souvent question, dans cet article, des *saintes Écritures*. Comme cette manière de désigner l'Ancien et le Nouveau Testament est une espèce de formule que l'ignorance et la crédulité ont consacrée, on peut être surpris de la voir employée par un de ces *libres penseurs*, dont les écrits remplis de vérités neuves et hardies ont contribué aux progrès des lumières. En effet, Diderot parle ici du code religieux des juifs et des chrétiens en termes si mesurés, si respectueux, que rien ne contraste plus fortement avec ses principes philosophiques. La disparate sera encore plus sensible, si l'on rapproche l'expression qui fait le sujet de cette note, d'une foule de réflexions dispersées dans d'autres articles du même auteur, et qui, présentées avec cette éloquence douce et persuasive, qui tire

MOTIF, s. m. (*Gram.*) La raison qui détermine un homme à agir. Il y a peu d'hommes assez attentifs à ce qui se passe au dedans d'eux-mêmes, pour bien connaître les motifs secrets qui les font agir. Une action peut avoir plusieurs mo-

toute sa force de la clarté des idées, et de la justesse des raisonnements, montrent toutes les religions, en général, comme le produit plus ou moins bizarre de l'imagination, de l'enthousiasme et de la terreur.

Ces contradictions, que Diderot, placé entre la honte d'écrire contre sa pensée, et le danger de la dire librement, ne pouvait guère éviter, ne sont pas, je l'avoue, sans quelque inconvénient; mais ce n'est point sa dialectique qui est ici en défaut. Ces jugements si divers, si opposés qu'il porte des mêmes objets, sont l'effet nécessaire de la tyrannie et des vices du gouvernement sous lequel il vivait. On peut même ajouter que tous ces lieux communs de doctrine exotérique dont ce philosophe fait quelquefois usage, ne sont que trop bien justifiés par l'esprit d'intolérance et de perfection qui animait les prêtres, les magistrats et les ministres; et qui, si *la révolution* n'eût pas brisé nos fers, et affranchi les hommes de génie du joug sous lequel la superstition les tenait captifs, aurait nécessairement fini par éteindre parmi nous l'amour des sciences et des lettres, dont la culture peut seule sauver de l'oubli * les peuples et les empires.

Diderot n'avait donc, pour ce qu'il appelle ici très-pieusement *les saintes Écritures,* qu'un respect apparent, et à proprement parler, de pure circonstance : il pensait même avec un savant théologal **, dont les paroles sont remarquables, que *toutes les religions ont cela,*

* *Vixere fortes ante Agamemnona*
Multi : sed omnes illacrymabiles
Urgentur, ignotique longa
Nocte, carent quia vate sacro.
HORAT. *Lyric.* Lib. IV, Od. X, vers. 25 et seq.

** Pierre Charron : voyez son livre *de la Sagesse*, Liv. II, chap. V, p. 382, édition de Paris, 1604.

tifs, les uns louables, les autres honteux; dans ces circonstances, il n'y a qu'une longue expérience qui puisse rassurer sur la bonté ou la malice de l'action. C'est elle qui fait que l'homme se dit à lui-même, et se dit sans s'en imposer : je

qu'elles sont étranges et horribles au sens commun : mais il écrivait sous le règne d'un tyran jaloux de son autorité, à qui les prêtres répétaient sans cesse qu'il se rendrait d'autant puissant qu'il saurait mieux faire respecter la religion, c'est-à-dire ses ministres. Il ne se dissimulait pas tout ce qu'il avait à craindre de ces apôtres du mensonge, dont la conduite dans tous les temps et chez tous les peuples prouve, selon la remarque judicieuse de Hobbes, que, *toutes les fois que la raison est contraire à l'homme, l'homme est contraire à la raison.* Le parlement lui paraissait un ennemi plus redoutable encore. Il n'ignorait pas que ce corps haineux, vindicatif et implacable, parlait souvent de la nécessité de faire enfin *un grand exemple*, c'est-à-dire, de brûler un philosophe; et il ne doutait pas que ces magistrats sanguinaires ne le désignassent en secret pour victime. Sans avoir cet amour immodéré de la vie qui affaiblit, qui détend les ressorts de l'ame, et avec lequel on ne médite, on ne fait rien de grand dans aucun genre, elle n'était pas pour lui sans quelque prix. Sa femme, son enfant, dont il se plaisait à cultiver les heureuses dispositions; ses amis, dont la société lui était si agréable, et les conseils si nécessaires; le desir d'achever l'*Encyclopédie*, et d'acquérir, par un ouvrage utile, de justes droits à l'estime de ses concitoyens et à la reconnaissance de la postérité : tous ces motifs réunis étaient autant de chaînes invisibles qui l'attachaient fortement à la vie. Il était d'ailleurs dans l'âge où, fatigué d'une existence tumultueuse, inquiète, agitée, on aspire au repos *; et où il est même devenu un besoin de toute la

* *OTIUM Divos rogat in patenti*
Prensus Ægeo, simul atra nubes
Condidit lunam, neque certa fulgent
Sidera nautis :
OTIUM bello furiosa Thrace ;
OTIUM Medi pharetra decori, etc.
HORAT. *Lyric.* Lib. II, Od. XVI, vers. 1-7.

me connais; j'agirais de la même manière, quand je n'aurais aucun intérêt qui pût m'y déterminer. Un homme de bien cherche toujours aux actions équivoques des autres, des *motifs* qui les excusent. Un philosophe se méfie des bonnes actions

machine. Il évitait donc de se commettre avec des prêtres et des magistrats dont la haine, plutôt assoupie qu'éteinte, pouvait se rallumer en un instant avec violence. C'est par ces considérations graves et impérieuses, auxquelles mille réflexions ultérieures donnaient encore plus de poids, qu'il faut expliquer cet assentiment qu'il paraît donner ici à certains préjugés reçus. Il s'exprime avec la même circonspection dans tous les articles où il était à peu près sûr que ses ennemis iraient chercher curieusement sa profession de foi; mais dans d'autres articles détournés, et dont les titres assez insignifiants semblent ne rien promettre de philosophique, il foule aux pieds ces mêmes préjugés religieux avec d'autant plus de mépris qu'il avait été forcé de les respecter ailleurs * :

Nam cupide conculcatur nimis ante metutum.

En un mot, Diderot était athée, et même un athée très-ferme et très-réfléchi. Il était arrivé à ce résultat d'une bonne méthode d'investigation par toutes les voies qui conduisent le plus directement et le plus sûrement à la vérité, c'est-à-dire, par la méditation, l'expérience, l'observation et le calcul.

Cette espèce d'analyse de sa philosophie ésotérique ou secrète, suffit pour donner la vraie valeur de tous les passages dans lesquels il sacrifie plus ou moins à l'erreur commune **. On voit présentement que ces passages et ces expressions si orthodoxes n'ont aucun sens dans son système; ce qu'il fallait démontrer. Q. E. D. NAIGEON.

* Voyez ce qu'il dit lui-même à ce sujet, au mot ENCYCLOPÉDIE : j'ai cité le passage dans un des paragraphes qui servent d'introduction à l'article JÉSUS-CHRIST. Voyez dans l'*Encyclopédie méthodique*, le *Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome II, p. 767.

** On peut joindre à cette note ce que j'ai dit ailleurs sur le même sujet. Voyez le *Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome II, p. 215, note 2; et l'article DUMARSAIS (PHILOSOPHIE DE), tome III, p. 172, note 2.

qu'il fait, et examine s'il n'y a point, à côté d'un *motif* honnête, quelque raison de haine, de vengeance, de passion, qui le trompe. . . . .

Si le goût de l'ordre, l'amour du bien sont les *motifs* de nos actions, la considération publique et la paix de la conscience en seront la récompense assurée. Il est bien doux d'être estimé des autres; il l'est bien davantage de s'estimer soi-même. Il n'y a que celui qui n'appréhende point de se rendre compte de ses *motifs*, qui puisse habiter tranquillement en lui : les autres se haïssent malgré qu'ils en aient, et sont obligés de fuir devant eux-mêmes.

MULTITUDE, s. f. (*Gram.*) Ce terme désigne un grand nombre d'objets rassemblés, et se dit des choses et des personnes : une *multitude* d'animaux, une *multitude* d'hommes, une *multitude* de choses rares. Méfiez-vous du jugement de la *multitude* dans les matières de raisonnement et de philosophie, sa voix alors est celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison et du préjugé. Méfiez-vous-en encore dans les choses qui supposent ou beaucoup de connaissances, ou un goût exquis. La *multitude* est ignorante et hébétée. Méfiez-vous-en surtout dans le premier moment; elle juge mal lorsqu'un certain nombre de personnes, d'après lesquelles elle réforme ses jugements, ne lui ont pas encore donné le ton. Méfiez-vous-en dans la morale; elle

n'est pas capable d'actions fortes et généreuses; elle en est plus étonnée qu'approbatrice; l'héroïsme est presque une folie à ses yeux. Méfiez-vous-en dans les choses de sentiment; la délicatesse des sentiments est-elle donc une qualité si commune, qu'il faille l'accorder à la *multitude?* En quoi donc, et quand est-ce que la *multitude* a raison? En tout, mais au bout d'un très-long temps, parce qu'alors c'est un écho qui répète le jugement d'un petit nombre d'hommes sensés qui forment d'avance celui de la postérité. Si vous avez pour vous le témoignage de votre conscience, et contre vous celui de la *multitude*, consolez-vous-en, et soyez sûr que le temps fait justice.

MUNIFICENCE, s. f. (*Gram.*) Libéralité royale. Il faut qu'on remarque dans les dons le caractère de la personne qui donne. Les souverains montrent leur bienveillance par des actions particulières; mais c'est leur *munificence* qui doit éclater dans leurs bienfaits publics. Ils ont de la bonté, quand ils confèrent un poste, une dignité; de la bienfaisance, quand ils soulagent; mais ils veulent qu'on admire leur *munificence* dans les gratifications qu'ils accordent à de grands et utiles établissements. Ces établissements, qui ont été d'abord l'objet de leur amour pour le bien de leurs sujets, deviennent ensuite celui de leur *munificence*. La *munificence* n'est et ne doit être que le fard de l'utilité; c'est le signe de l'attachement

qu'ils ont à la chose, et de l'importance de leur personne.

N.

NAITRE, v. neut. (*Gram.*) venir au monde. S'il fallait donner une définition bien rigoureuse de ces deux mots, *naître* et *mourir*, on y trouverait peut-être de la difficulté. *Ce que nous en allons dire est purement systématique*. A proprement parler, on ne *naît* point, on ne meurt point; on était dès le commencement des choses, et on sera jusqu'à leur consommation. Un point qui vivait s'est accru, développé, jusqu'à un certain terme, par la juxtaposition successive d'une infinité de molécules. Passé ce terme, il décroît, et se résout en molécules séparées qui vont se répandre dans la masse générale et commune. La vie ne peut être le résultat de l'organisation; imaginez les trois molécules *A*, *B*, *C*; si elles sont sans vie dans la combinaison *A*, *B*, *C*, pourquoi commenceraient-elles à vivre dans la combinaison *B*, *C*, *A*, ou *C*, *A*, *B*? Cela ne se conçoit pas. Il n'en est pas de la vie comme du mouvement; c'est autre chose : ce qui a vie a mouvement; mais ce qui se meut ne vit pas pour cela. Si l'air, l'eau, la terre et le feu viennent à se combiner, d'inerts qu'ils étaient auparavant, ils deviendront d'une mobilité incoercible; mais ils ne produiront pas la vie. La vie est une qualité

essentielle et primitive dans l'être vivant; il ne l'acquiert point; il ne la perd point. Il faut distinguer une vie inerte et une vie active : elles sont entre elles comme la force vive et la force morte : ôtez l'obstacle, et la force morte deviendra force vive : ôtez l'obstacle, et la vie inerte deviendra vie active. Il y a encore la vie de l'élément, et la vie de l'agrégat ou de la masse : rien n'ôte et ne peut ôter à l'élément sa vie : l'agrégat ou la masse est avec le temps privée de la sienne; on vit en un point qui s'étend jusqu'à une certaine limite, sous laquelle la vie est circonscrite en tout sens; cet espace sous lequel on vit diminue peu à peu; la vie devient moins active sous chaque point de cet espace; il y en a même sous lesquels elle a perdu toute son activité avant la dissolution de la masse, et l'on finit par vivre en une infinité d'atomes isolés. Les termes de vie et de mort n'ont rien d'absolu; ils ne désignent que les états successifs d'un même être; c'est pour celui qui est fortement instruit de cette philosophie, que l'urne qui contient la cendre d'un père, d'une mère, d'un époux, d'une maîtresse, est vraiment un objet qui touche et qui attendrit : il y reste encore de la vie et de la chaleur : cette cendre peut peut-être encore ressentir nos larmes et y répondre; qui sait si ce mouvement qu'elles y excitent en les arrosant, est tout-à-fait dénué de sensibilité? *Naître* a un grand nombre d'accep-

tions différentes : l'homme, l'animal, la plante, *naissent;* les plus grands effets *naissent* souvent des plus petites causes; les passions *naissent* en nous, l'occasion les développe, etc.

NATAL, adj. (*Gram.*) Il se dit du temps ou du lieu de la naissance. Le jour *natal*, le pays *natal*. Dans quelques communautés religieuses, la maison *natale* est celle où l'on a fait profession. Les Anciens ont célébré la naissance des hommes illustres par des jeux appelés *natales*. Les chrétiens ont eu leurs fêtes *natales;* Noël, Pâques, la Pentecôte et la Toussaint. On aime son pays *natal;* il est rare qu'on n'y laisse des parents, des amis ou des connaissances : et puis, on n'y peut faire un pas sans y rencontrer des objets intéressants par la mémoire qu'ils nous rappellent de notre temps d'innocence. C'est ici la maison de mon père; là je suis né : ici j'ai fait mes premières études; là, j'ai connu cet homme qui me fut si cher : ici, cette femme qui alluma mes premiers desirs : et voilà ce qui forme cette douceur dont Virgile et Ovide se seraient rendu raison s'ils y avaient un peu réfléchi.

NATIF, adj. (*Gram.*) terme relatif au lieu où l'on a pris naissance. Il se dit de la personne : je suis *natif* de Langres, petite ville du Bassigny, dévastée en cette année (1760) par une maladie épidémique, qui dure depuis quatre mois, et qui m'a emporté trente parents. On distingue *natif*

de *né*, en ce que *natif* suppose domicile fixe des parents, au lieu que *né* suppose seulement *naissance*. Celui qui naît dans un endroit par accident, est *né* dans cet endroit; celui qui y naît, parce que son père et sa mère y ont leur séjour, en est *natif*. Jésus-Christ est *natif* de Nazareth, et né à Bethléem.

NATURALISTE, s. m. se dit d'une personne qui a étudié la nature, et qui est versée dans la connaissance des choses naturelles, particulièrement de ce qui concerne les métaux, les minéraux, les pierres, les végétaux et les animaux.

Aristote, Elien, Pline, Solin, et Théophraste, ont été les plus grands *naturalistes* de l'antiquité; mais ils sont tombés dans beaucoup d'erreurs, que l'heureuse industrie des modernes a rectifiées. Aldrovandus est le plus ample et le plus complet des *naturalistes* modernes; son ouvrage est en treize volumes *in-fol*.

On donne encore le nom de *naturalistes* à ceux qui n'admettent point de Dieu, mais qui croient qu'il n'y a qu'une substance matérielle, revêtue de diverses qualités qui lui sont aussi essentielles que la longueur, la largeur, la profondeur, et en conséquence desquelles tout s'exécute nécessairement dans la nature comme nous le voyons; *naturaliste* en ce sens est synonyme à *athée*, *spinosiste*, *matérialiste*, *etc*.

NATUREL. (*Métaph.*) Nous avons à consi-

dérer ici ce mot sous deux regards. 1°. En tant que les choses existent, et qu'elles agissent conformément aux lois ordinaires que Dieu a établies pour elles; et par là ce que nous appelons *naturel*, est opposé au *surnaturel* ou *miraculeux*. 2°. En tant qu'elles existent ou qu'elles agissent, sans qu'il survienne aucun exercice de l'industrie humaine ou de l'attention de notre esprit, par rapport à une fin particulière : dans ce sens, ce que nous appelons *naturel*, est opposé à ce que nous appelons *artificiel*, qui n'est autre chose que l'industrie humaine.

Il paraît difficile quelquefois de démêler le *naturel* en tant qu'opposé au *surnaturel* : dans ce dernier sens, le *naturel* suppose des lois générales et ordinaires; mais sommes-nous capables de les connaître sûrement? On distingue assez un effet qui n'est point surnaturel ou miraculeux; on ne distingue pas si déterminément ce qui l'est. Tout ce que nous voyons arriver régulièrement ou fréquemment, est *naturel*; mais tout ce qui arrive d'extraordinaire dans le monde est-il miraculeux? C'est ce qu'on ne peut assurer. Un événement très-rare pourrait venir du principe ordinaire, qui dans la suite des révolutions et des changements aurait formé une sorte de prodige, sans quitter la règle de son cours et l'étendue de sa sphère. Ainsi voit-on quelquefois des monstres du caractère le plus inouï, sans qu'on y trouve

rien de miraculeux et de surnaturel. Comment donc nous assurer, demandera-t-on, que les événements regardés comme surnaturels et miraculeux le sont réellement, ou comment savoir jusqu'où s'étend la vertu de ce principe ordinaire, qui par une longue suite de temps et de combinaisons particulières peut faire les choses les plus extraordinaires?

J'avoue qu'en beaucoup d'événements qui paraissent des merveilles au peuple, un homme sage doit avec prudence suspendre son jugement. Il faut avouer aussi qu'il est des événements d'un tel caractère, qu'il ne peut venir à l'esprit des personnes sensées de juger qu'ils sont l'effet de ce principe commun des choses, et que nous appelons l'*ordre de la nature* : tel est, par exemple, la résurrection d'un homme mort.

On aura beau dire qu'on ne sait pas jusqu'où s'étendent les forces de la nature, et qu'elle a peut-être des secrets pour opérer les plus surprenants effets, sans que nous en connaissions les ressorts. La passion de contrarier, ou quelque autre intérêt, peut faire venir cette pensée à l'esprit de certaines gens; mais cela ne fait nulle impression sur les personnes judicieuses, qui font une sérieuse réflexion, et qui veulent agir de bonne foi avec eux-mêmes comme avec les autres. L'impression de vérité commune qui se trouve manifestement dans le plus grand nombre des hommes sensés et

habiles, est la règle infaillible pour discerner le surnaturel d'avec le *naturel* : c'est la règle même que l'auteur de la nature a mise dans tous les hommes; et il se serait démenti lui-même s'il leur avait fait juger vrai ce qui est faux, et miraculeux ce qui n'est que *naturel*.

Le *naturel* est opposé à l'*artificiel* aussi-bien qu'au *miraculeux*, mais non de la même manière. Jamais ce qui est surnaturel et miraculeux ne saurait être dit *naturel*; mais ce qui est artificiel peut s'appeler *naturel*, et il l'est effectivement en tant qu'il n'est point miraculeux.

L'artificiel n'est donc que ce qui part du principe ordinaire des choses, mais auquel est survenu le soin et l'industrie de l'esprit humain, pour atteindre à quelque fin particulière que l'homme se propose.

La pratique d'élever avec des pompes une masse d'eau immense, est quelque chose de *naturel*; cependant elle est dite *artificielle* et non pas *naturelle*, en tant qu'elle n'a été introduite dans le monde que moyennant le soin et l'industrie des hommes.

En ce sens-là, il n'est presque rien dans l'usage des choses, qui soit totalement *naturel*, que ce qui n'a point été à la disposition des hommes. Un arbre, par exemple, un prunier est *naturel* lorsqu'il a crû dans les forêts, sans qu'il ait été ni planté ni greffé; aussitôt qu'il l'a été, il perd

en ce sens-là, autant de *naturel* qu'il a reçu d'impressions par le soin des hommes. Est-ce donc que, sur un arbre greffé, il n'y croît pas naturellement des prunes ou des cerises? Oui, en tant qu'elles n'y croissent pas surnaturellement; mais non pas en tant qu'elles y viennent par le secours de l'industrie humaine, ni en tant qu'elles deviennent telle prune ou telle cerise, d'un goût et d'une douceur qu'elles n'auraient point eu sans le secours de l'industrie humaine; par cet endroit la prune et la cerise sont venues artificiellement et non pas naturellement.

On demande ici en quel sens on dit, parlant d'une sorte de vin, qu'il est *naturel*, tout vin de soi étant artificiel; car sans l'industrie et le soin des hommes il n'y a point de vin : de sorte qu'en ce sens-là le vin est aussi véritablement artificiel que l'eau-de-vie et l'esprit-de-vin. Quand donc on appelle du vin *naturel*, c'est un terme qui signifie que le vin est dans la constitution du vin ordinaire, et sans qu'on y ait rien fait que ce qu'on a coutume de faire à tous les vins qui sont en usage dans le pays et dans le temps où l'on se trouve.

Il est aisé, après les notions précédentes, de voir en quel sens on applique aux diverses sortes d'esprit la qualité de *naturel* et de non-*naturel*. Un esprit est censé et dit *naturel*, quand la disposition où il se trouve ne vient ni du soin des autres

hommes, dans son éducation, ni des réflexions qu'il aurait faites lui-même en particulier pour se former.

Au terme de *naturel*, pris en ce dernier sens, on oppose les termes de *cultivé* ou d'*affecté*, dont l'un se prend en bonne, et l'autre en mauvaise part : l'un, qui signifie ce qu'un soin et un art judicieux a su ajouter à l'esprit *naturel*; l'autre, ce qu'un soin vain et mal entendu y ajoute quelquefois.

On en peut dire à proportion autant des talents de l'esprit. Un homme est dit avoir une logique ou une éloquence *naturelle*, lorsque, sans les connaissances acquises par l'industrie et la réflexion des autres hommes ni par la sienne propre, il raisonne cependant aussi juste qu'on puisse raisonner; ou quand il fait sentir aux autres, comme il lui plaît, avec force et vivacité, ses pensées et ses sentiments.

NAUFRAGÉS, s. m. pl. (*Hist. anc.*) Les *naufragés* étaient obligés, arrivés à la terre, de se faire couper les cheveux et de les sacrifier à la mer, et de suspendre leurs vêtements humides dans le temple de Neptune, avec un tableau où leur désastre était représenté. Ceux qui avaient perdu encore leur fortune en portaient un autre au cou, et allaient ainsi demander l'aumône; ou s'il ne leur restait pas de quoi faire peindre leurs aventures, ils demandaient les pieds nus, avec

un bâton entortillé d'une banderole à la main.

NÉANT, Rien, ou Négation, (*Métaphysiq.*) suivant les philosophes scolastiques est une chose qui n'a point d'être réel, et qui ne se conçoit et ne se nomme que par une *négation*.

On voit des gens qui se plaignent qu'après tous les efforts imaginables pour concevoir le *néant*, ils n'en peuvent venir à bout. Qu'est-ce qui a précédé la création du monde? qu'est-ce qui en tenait la place? *Rien*. Mais le moyen de se représenter ce *rien?* Il est plus aisé de se représenter une matière éternelle. Ces gens-là font des efforts là où il n'en faudrait point faire, et voilà justement ce qui les embarrasse; ils veulent former quelque idée qui leur représente le *rien;* mais comme chaque idée est réelle, ce qu'elle leur représente est aussi réel. Quand nous parlons du *néant*, afin que nos pensées se disposent conformément à notre langage, et qu'elles y répondent, il faut s'abstenir de représenter quoi que ce soit. Avant la création Dieu existait; mais qu'est-ce qui existait, qu'est-ce qui tenait la place du monde? *Rien;* point de place; la place a été faite avec l'univers qui est sa propre place, car il est en soi-même, et non hors de soi-même. Il n'y avait donc *rien;* mais comment le concevoir? Il ne faut *rien* concevoir. Qui dit *rien* déclare par son langage qu'il éloigne toute réalité; il faut donc que la pensée pour répondre à ce langage écarte toute idée,

et ne porte son attention sur quoi que ce soit de représentatif; à la vérité on ne s'abstient pas de toute pensée, on pense toujours; mais dans ce cas-là, *penser* c'est sentir simplement soi-même, c'est sentir qu'on s'abstient de se former des représentations.

NÉCESSAIRE, adj. (*Métaphysiq.*) *Nécessaire*, ce dont le contraire est impossible et implique contradiction. L'être en général, et considéré par abstraction, est *nécessaire*; car les essences ne sauraient cesser d'être possibles, et elles sont immuables. Tout ce que l'on démontre des nombres dans l'arithmétique, et des figures dans la géométrie, convient nécessairement aux nombres et aux figures. La source de cette nécessité se trouve dans l'unique déterminabilité dont les choses *nécessaires* sont susceptibles. Voici ce qu'il faut entendre par cette expression : une chose *nécessaire*, qui est d'une certaine manière, ne peut jamais être d'une manière opposée; toute détermination contraire à sa détermination actuelle implique. Un triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; cela est vrai aujourd'hui, cela le sera éternellement, et le contraire n'aura jamais lieu. Au lieu qu'une chose contingente est déterminée à présent d'une manière, un instant après d'une autre, et passe par de continuels changements.

Il faut bien prendre garde à ne pas confondre

la nécessité d'essence avec celle d'existence. Pour que la dernière ait lieu, il faut que l'être *nécessaire* ait en soi-même la raison suffisante de son existence. La possibilité *nécessaire* des essences n'influe en rien sur leur actualité. Un homme n'existe pas, parce qu'il répugnerait à l'homme de ne pas exister; mais l'être *nécessaire*, c'est-à-dire Dieu, existe, parce qu'il est Dieu, et qu'il impliquerait qu'il n'existât pas.

NÉCESSITANT, adj. (*Théologie.*) terme dogmatique, qui contraint et qui ôte la liberté. Ainsi, s'il y avait une grâce *nécessitante*, la créature n'aurait plus de mérite; si la grâce pouvait manquer son effet, elle ne serait plus efficace : c'est par quelque tour de main particulier que nous n'avons pas encore bien saisi que l'action de Dieu sur la créature a son effet assuré sans nuire à la liberté.

NÉCESSITÉ, s. f. (*Métaphysiq.*) *Nécessité*, c'est en général ce qui rend le contraire d'une chose impossible, quelle que soit la cause de cette impossibilité. Or, comme l'impossibilité ne vient pas toujours de la même source, la *nécessité* n'est pas non plus partout la même. On peut considérer les choses, ou absolument en elles-mêmes, et en ne faisant attention qu'à leur essence; ou bien on peut les envisager sous quelque condition donnée qui, outre l'essence, suppose d'autres déterminations qui ne sont pas un résultat insé-

parable de l'essence, mais aussi qui ne lui répugnent point. De ce double point de vue résulte une double *nécessité;* l'une *absolue*, dont le contraire implique contradiction en vertu de l'essence même du sujet; l'autre *hypothétique,* qui ne fonde l'impossibilité que sur une certaine condition. Il est absolument nécessaire que le parallélogramme ait quatre côtés, et qu'il soit divisible par la diagonale en deux parties égales : le contraire implique en tout temps, aucune condition ne saurait le rendre possible. Mais si ce parallélogramme est tracé sur du papier, il est hypothétiquement nécessaire qu'il soit tracé, la condition requise pour cet effet ayant eu lieu : cependant il n'impliquerait pas qu'il eût été tracé sur du parchemin, ou même qu'il ne l'eût point été du tout. La certitude, l'infaillibilité de l'événement suivent de la *nécessité* hypothétique, tout comme de la *nécessité* absolue.

On confond d'ordinaire la *nécessité* avec la *contrainte* : néanmoins la *nécessité* d'être homme n'est point en Dieu une contrainte, mais une perfection. En effet, la nécessité, selon M. de La Rochefoucauld, diffère de la contrainte, en ce que la première est accompagnée du plaisir et du penchant de la volonté, et que la contrainte leur est opposée. On distingue encore dans l'école, *nécessité* physique et *nécessité* morale, *nécessité* simple et *nécessité* relative.

La *nécessité* physique est le défaut de principes ou de moyens naturels nécessaires à un acte; on l'appelle autrement *impuissance* physique ou naturelle.

Nécessité morale signifie seulement une *grande difficulté*, comme celle de se défaire d'une longue habitude. Ainsi, on nomme *moralement nécessaire* ce dont le contraire est *moralement impossible*, c'est-à-dire sauf la rectitude de l'action; au lieu que la *nécessité* physique est fondée sur les facultés et sur les forces du corps. Un enfant, par exemple, ne saurait lever un poids de deux cents livres, cela est physiquement impossible; au lieu que la *nécessité* morale n'empêche point qu'on ne puisse agir physiquement d'une manière contraire. Elle n'est déterminée que par les idées de la rectitude des actions. Un homme à son aise entend les gémissements d'un pauvre qui implore son assistance. Si le riche a l'idée de la bonne action qu'il fera en lui donnant l'aumône, je dis qu'il est moralement impossible qu'il la lui refuse, ou moralement nécessaire qu'il la lui donne.

Nécessité simple est celle qui ne dépend point d'un certain état, d'une conjoncture, ou d'une situation particulière des choses; mais qui a lieu partout et dans toutes les circonstances dans lesquelles un agent peut se trouver. Ainsi, c'est une *nécessité* pour un aveugle de ne pouvoir distinguer les couleurs.

Nécessité relative est celle qui met un homme dans l'incapacité d'agir ou de ne pas agir en certaines circonstances ou situations dans lesquelles il se trouve, quoiqu'il fût capable d'agir ou de ne pas agir dans une situation différente.

Telle est, dans le système des jansénistes, la *nécessité* où se trouve un homme de faire le mal lorsqu'il n'a qu'une faible grâce pour y résister, ou la *nécessité* de faire le bien dans un homme qui, ayant sept ou huit degrés de grâce, n'en a que deux ou trois de concupiscence.

NGOMBOS, (*Hist. mod. Superstition.*) prêtres imposteurs des peuples idolâtres du royaume de Congo en Afrique. On nous les dépeint comme des fripons avides, qui ont une infinité de moyens pour tirer des libéralités des peuples superstitieux et crédules. Toutes les calamités publiques et particulières tournent à leur profit, parce qu'ils persuadent aux peuples que ce sont des effets de la colère des dieux, que l'on ne peut apaiser que par des sacrifices, et surtout par des présents à leurs ministres. Comme ils prétendent être sorciers et devins, on s'adresse à eux pour connaître l'avenir et les choses cachées. Mais une source intarissable de richesses pour les *ngombos*, c'est qu'ils persuadent aux nègres qu'aucun d'eux ne meurt d'une mort naturelle, et qu'elle est due à quelque empoisonnement ou maléfice dont ils veulent bien découvrir les auteurs, moyennant

une rétribution; et toujours ils font tomber la vengeance sur ceux qui leur ont déplu, quelque innocents qu'ils puissent être. Sur la déclaration du prêtre, on saisit le prétendu coupable à qui l'on fait boire un breuvage préparé par le *ngombo*, et dans lequel il a eu soin de mêler un poison très-vif, qui empêche les innocents de pouvoir se justifier, en se tirant de l'épreuve. Les *ngombos* ont au dessous d'eux des prêtres ordinaires appelés *gangas*, qui ne sont que des fripons subalternes.

NIAIS, adj. (*Gram.*) Il se dit de quelqu'un qui ignore les usages les plus communs de la société. Ce caractère se remarque dans la physionomie, la voix, le discours, le geste, l'expression, les idées. Il y a de faux *niais*, dont on est d'autant plus aisément la dupe qu'on s'en méfie moins. Si la simplicité se remarque dans l'extérieur, et qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le *niais*. La simplicité n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais *niais* ne fut actif.

NIGRO-MANTIE* (*Art divinatoire*). Ce mot signifie à la lettre *divination noire*. Il est composé de deux mots, l'un latin *nigra*, noire, et l'autre grec μαντεία, *divination*. On donnait autrefois ce nom à l'art de connaître les choses cachées dans la terre, et placées à l'obscurité dans des endroits *noirs*, ténébreux, comme des mines, des métaux, des pétrifications, etc., et c'est dans ce sens que

* On écrit aujourd'hui *nigromancie*. ÉDIT.

ce mot est employé par Paracelse. Rulan et Dornæus, ses commentateurs, ont prétendu que cette connaissance d'abord naturelle, était devenue, par l'instinct du diable et la méchanceté des hommes, un art exécrable et diabolique, et que ceux qui en faisaient profession invoquaient les démons et les mauvais esprits, et leur commandaient de porter certaines choses dans des pays fort éloignés, ou d'en rapporter ce dont ils avaient envie. La nuit était particulièrement destinée à ces invocations; et c'est aussi pendant ce temps que les démons exécutaient les commissions dont ils étaient chargés, parce que les mauvais esprits craignent la lumière, et sont amis et ministres des ténèbres. Les démons, disent-ils, feignaient d'être forcés par les hommes à faire ce qu'on leur demandait, tandis qu'ils s'y portaient avec plaisir et de leur propre mouvement, sachant très-bien que cela tournait au préjudice de leurs auteurs. Rien n'est plus déplorable, continuent ces écrivains timorés, que de voir un art aussi détestable, diabolique, exercé et même pratiqué par des chrétiens. *Voyez* le *Lexicon* de Johns et de Castell. A présent que l'on sait à quoi s'en tenir sur les sorciers, et qu'on a éclairé avec le flambeau de la philosophie tout ce qu'on appelle *sortilége*, on n'ajoute plus de foi à ces prétendues divinations; on est bien assuré que ces invocations, ces apparitions du diable sont tout aussi ridicules et aussi peu réelles que celles

de Jupiter, de Mars, de Vénus, et de toutes les autres fausses divinités des païens, dont se moquaient avec raison les sages et les philosophes de ces temps. On les évalue au juste, quand on les regarde comme des rêveries, des produits d'une imagination bouillante et quelquefois dérangée. La religion est sur ce point d'accord avec la philosophie.

NOCTAMBULE et NOCTAMBULISME, s. m. (*Médecine.*) νυκτοβάτης; ce nom est composé de deux mots latins, *nocte*, *ambulans*, dont le sens est *qui se promène de nuit.* On avait donné ce nom à ces personnes qui se lèvent la nuit en dormant, et qui se *promènent*, parlent, écrivent, ou font d'autres actions même pénibles et malaisées sans s'éveiller, souvent avec la même exactitude qu'étant bien éveillés. On en a vu quelquefois qui étaient plus spirituels, plus industrieux et plus adroits, quoique ensevelis dans un profond sommeil. On appelle la maladie *noctambulisme*. Sennert se sert aussi, pour la désigner, du mot *noctisurgium*, qui signifie *se lever la nuit;* mais ces dénominations ne sont pas aussi exactes ni aussi usitées que celles de *somnambule* et *somnambulisme*; car on peut, quoique nullement atteint de cette maladie, *se lever* et *promener la nuit.* Les promenades nocturnes sont très ordinaires à des personnes bien éveillées; d'ailleurs on peut être attaqué du somnambulisme dans le *jour;* c'est ce

qui arrive à ceux qui font la méridienne. Castellus dit avoir vu un célèbre théologien qui s'endormait tous les jours après son dîner, et dès que son sommeil était bien décidé, il se levait, promenait, faisait la conversation avec son épouse, et retournait ensuite dans le fauteuil où il s'était endormi; à son réveil, il ne conservait pas la moindre idée de ce qu'il avait fait.

NOMMER, v. a. (*Gram.*) C'est désigner une chose par un nom, ou l'appeler par le nom qui la désigne; mais outre ces deux significations, ce verbe en a un grand nombre d'autres que nous allons indiquer par des exemples. Qui est-ce qui a *nommé* l'enfant sur les fonts de baptême? Il y a des choses que la nature n'a pas rougi de faire, et que la décence craint de *nommer*. On a *nommé* à une des premières places de l'Église un petit ignorant, sans jugement, sans naissance, sans dignité, sans caractère et sans mœurs. *Nommez* la couleur dans laquelle vous jouez, *nommez* l'auteur de ce discours. Qui le public *nomme*-t-il à la place qui vaque dans le ministère? Un homme de bien. Et la cour? On ne le *nomme* pas encore. Quand on veut exclure un rival d'une place, et lui ôter le suffrage de la cour, on le fait *nommer* par la ville; cette ruse a réussi plusieurs fois. Les princes ne veulent pas qu'on prévienne leur choix; ils s'offensent qu'on ose leur indiquer un bon sujet; ils ratifient rarement la nomination publique.

NONCHALANCE, s. f. (*Gram.*) PARESSE, NÉGLIGENCE, INDOLENCE, MOLLESSE, FAIBLESSE D'ORGANISATION, ou mépris des choses qui laisse l'homme en repos dans les moments où les autres se meuvent, s'agitent et se tourmentent. On devient *paresseux ;* mais on naît *nonchalant*. La *nonchalance* ne se corrige point, surtout à un certain âge. Dans les enfants, l'accroissement fortifiant le corps peut diminuer la *nonchalance*. La *nonchalance*, qui introduit peu à peu le désordre dans les affaires, a des suites les plus fâcheuses. La *nonchalance* est aussi accompagnée de la volupté. Elle ne répond guère au plaisir, mais elle l'accepte facilement. Les dieux d'Épicure sont des *nonchalants* qui laissent aller le monde comme il peut. Il s'échappe des ouvrages de Montaigne une *nonchalance* que le lecteur gagne sans s'en apercevoir, et qui le tranquillise sur beaucoup de choses importantes ou terribles au premier coup d'œil. Il règne dans les poésies de Chaulieu, de Pavillon, de La Fare, une certaine *nonchalance* qui plaît à celui qui a quelque délicatesse d'esprit. On dirait que les choses les plus charmantes ne leur ont rien coûté ; qu'ils n'y mettent aucun prix, et qu'ils souhaitent d'être lus avec la même *nonchalance* qu'ils écrivaient. Il faudrait prêcher aux turbulents la *nonchalance*, et la diligence aux *nonchalants*. C'est par un coup ou frappé en sens contraire, qu'on modère la chute d'un corps en mouvement, ou frappé dans

la direction qu'il suit lentement, qu'on accélère sa vitesse : pour peu qu'on hâtât les uns, ou qu'on arrêtât les autres, ils auraient la vitesse qui convient aux choses de la vie.

NOURRICE, s. f. (*Médec.*) femme qui donne à téter à un enfant, et qui a soin de l'élever dans ses premières années.

Les conditions nécessaires à une bonne *nourrice* se tirent ordinairement de son âge, du temps qu'elle est accouchée, de la constitution de son corps, particulièrement de ses mamelles, de la nature de son lait, et enfin de ses mœurs.

L'âge le plus convenable d'une *nourrice* est depuis vingt à vingt-cinq ans jusqu'à trente-cinq à quarante. Pour le temps dans lequel elle est accouchée, on doit préférer un lait nouveau de quinze ou vingt jours à celui de trois ou de quatre mois. La bonne constitution de son corps est une chose des plus essentielles. Il faut nécessairement qu'elle soit saine, d'une santé ferme et d'un bon tempérament; ni trop grasse, ni trop maigre. Ses mamelles doivent être entières, sans cicatrices, médiocrement fermes et charnues, assez amples pour contenir une suffisante quantité de lait, sans être néanmoins grosses avec excès. Les bouts des mamelles ne doivent point être trop gros, durs, calleux, enfoncés; il faut au contraire qu'ils soient un peu élevés; de grosseur et fermeté médiocre, bien percés de plusieurs trous,

afin que l'enfant n'ait point trop de peine en les suçant et les pressant avec sa bouche. Son lait ne doit être ni trop aqueux, ni trop épais, s'épanchant doucement à proportion qu'on incline la main, laissant la place d'où il s'écoule un peu teinte. Il doit être très-blanc de couleur, de saveur douce et sucrée, sans aucun goût étrange à celui du lait. Enfin, outre les mœurs requises dans la *nourrice*, il faut qu'elle soit vigilante, sage, prudente, douce, joyeuse, gaie, sobre et modérée dans son penchant à l'amour.

La *nourrice* qui aura toutes ou la plus grande partie des conditions dont nous venons de parler, sera très-capable de donner une excellente nourriture à l'enfant qui lui sera confié. Il est surtout important qu'elle soit exempte de toutes tristes maladies qui peuvent se communiquer à l'enfant. On ne voit que trop d'exemples de la communication de ces maladies de la *nourrice* à l'enfant. On a vu des villages entiers infectés du virus vénérien que quelques *nourrices* malades avaient communiqué en donnant à d'autres femmes leurs enfants à alaiter.

Si les mères nourrissaient leurs enfants, il y a apparence qu'ils en seraient plus forts et plus vigoureux : le lait de leur mère doit leur convenir mieux que le lait d'une autre femme; car le fœtus se nourrit dans la matrice d'une liqueur laiteuse, qui est fort semblable au lait qui se forme

dans les mamelles : l'enfant est donc déjà, pour ainsi dire, accoutumé au lait de sa mère, au lieu que le lait d'une autre *nourrice* est une nourriture nouvelle pour lui, et qui est quelquefois assez différente de la première pour qu'il ne puisse pas s'y accoutumer; car on voit des enfants qui ne peuvent s'accommoder du lait de certaines femmes; ils maigrissent, ils deviennent languissants et malades : dès qu'on s'en aperçoit, il faut prendre une autre *nourrice*. Si l'on n'a pas cette attention, ils périssent en fort peu de temps.

Indépendamment du rapport ordinaire du tempérament de l'enfant à celui de la mère, celle-ci est bien plus propre à prendre un tendre soin de son enfant, qu'une femme empruntée qui n'est animé que par la récompense d'un loyer mercenaire, souvent fort modique. Concluons que la mère d'un enfant, quoique moins bonne *nourrice*, est encore préférable à une étrangère. Plutarque et Aulu-Gelle ont autrefois prouvé qu'il était fort rare qu'une mère ne pût pas nourrir son fruit. Je ne dirai point, avec les Pères de l'Église, que toute mère qui refuse d'alaiter son enfant est une marâtre barbare; mais je crois qu'en se laissant entraîner aux exemples de luxe, elle prend le parti le moins avantageux au bien de son enfant. Est-ce donc que les dames romaines, disait Jules-César à son retour des Gaules, n'ont plus d'enfants à nourrir ni à porter entre leurs bras; je n'y

vois que des chiens et des singes? Cette raillerie prouve assez que l'abandon de ses enfants à des *nourrices* étrangères ne doit son origine qu'à la corruption des mœurs.

En Turquie, après la mort d'un père de famille, on lève trois pour cent de tous les biens du défunt; on fait sept lots du reste, dont il y en a deux pour la veuve, trois pour les enfants mâles, et deux pour les filles; mais si la veuve a alaité ses enfants elle-même, elle tire encore le tiers des cinq lots. Voilà une loi très-bonne à adopter dans nos pays policés.

NU, (*Gram.*) qui n'est couvert d'aucun vêtement. L'homme naît *nu*. Les poètes peignent l'Amour *nu*. Les peintres montrent les Grâces *nues*. Il se dit des choses : une épée *nue*, un morceau d'architecture trop *nu*; le mérite va souvent *nu*. On en a fait un substantif en peinture, et l'on dit le *nu*. Ce qui a rendu les anciens statuaires si savants et si corrects, c'est qu'ils avaient dans les gymnases le *nu* perpétuellement sous les yeux. Il faut que le *nu* s'aperçoive sous les draperies. Les chimistes font certaines opérations à feu *nu* ou ouvert. Les pilastres sont en saillie sur le *nu* du mur.

NUIRE, v. neut. (*Gram.*) C'est apporter un obstacle ou un dommage. Ses soins déplacés ont *nui* au succès de cette affaire. Les froids et les pluies ont *nui* à la récolte des vins. Cette nuée de

critiques dont nous sommes accablés, *nuisent* plus qu'ils ne servent au progrès des connaissances : le défaut de *nuire* pour *nuire* marque le plus méchant et le plus vil des caractères. Il est presque impossible de rien faire qui ne serve ou ne *nuise* : ne pas *nuire* équivaut souvent à *servir*. Ma recommandation ne lui a pas *nui* : le paysan qui était traîné à l'audience par une fille qui l'accusait d'être le père de l'enfant qu'elle portait dans son sein, disait, avec une finesse fort au-dessus de son état, qu'il ne l'avait pas fait, mais qu'il n'y avait pas *nui*.

FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS CE VOLUME.

L.

M.

N.

FIN DE LA TABLE.





